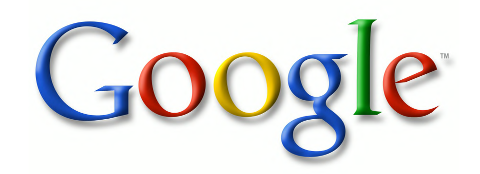
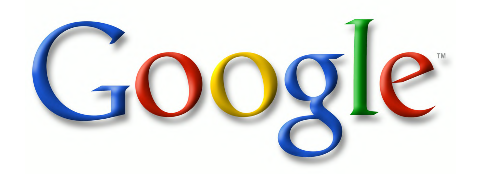
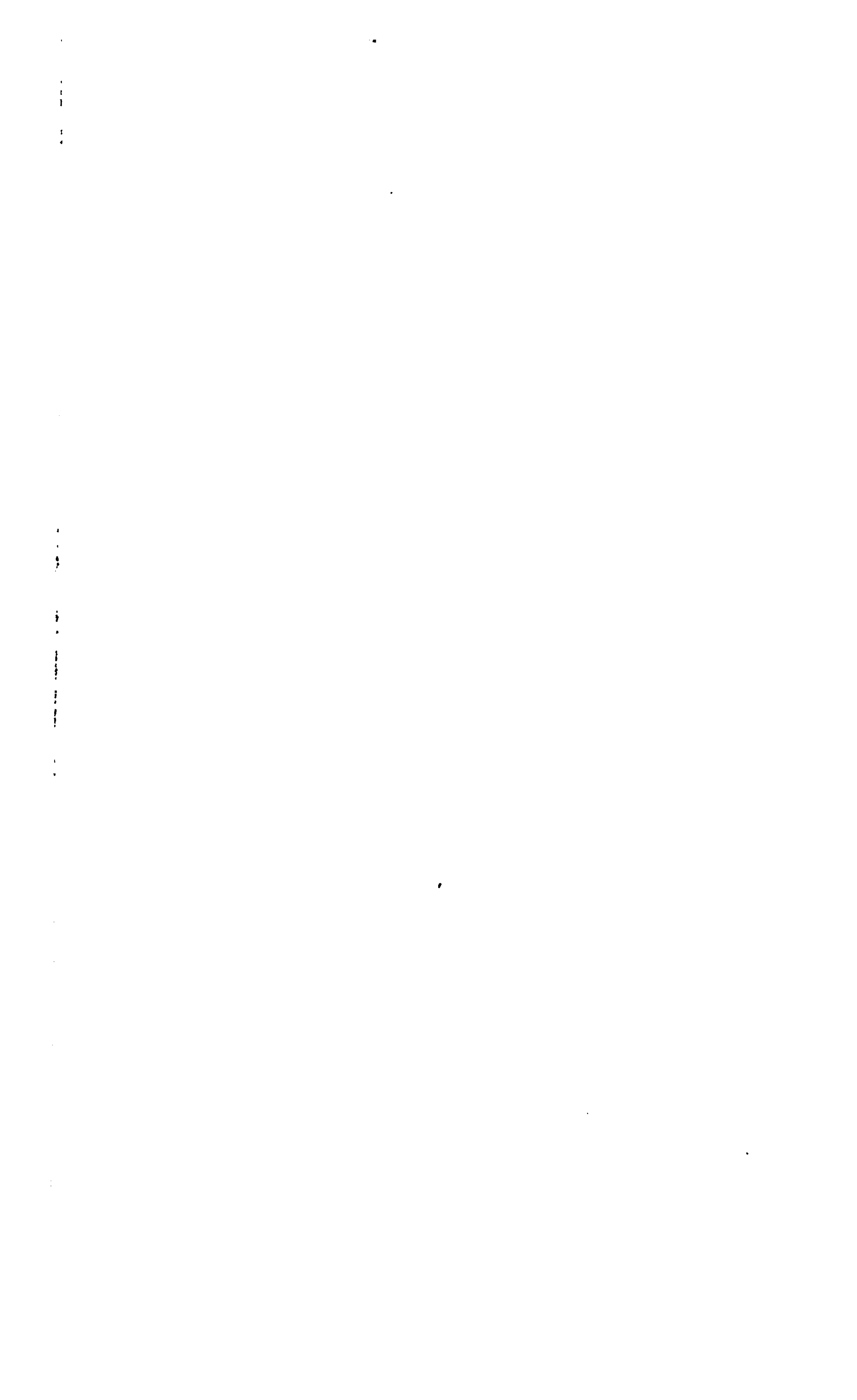


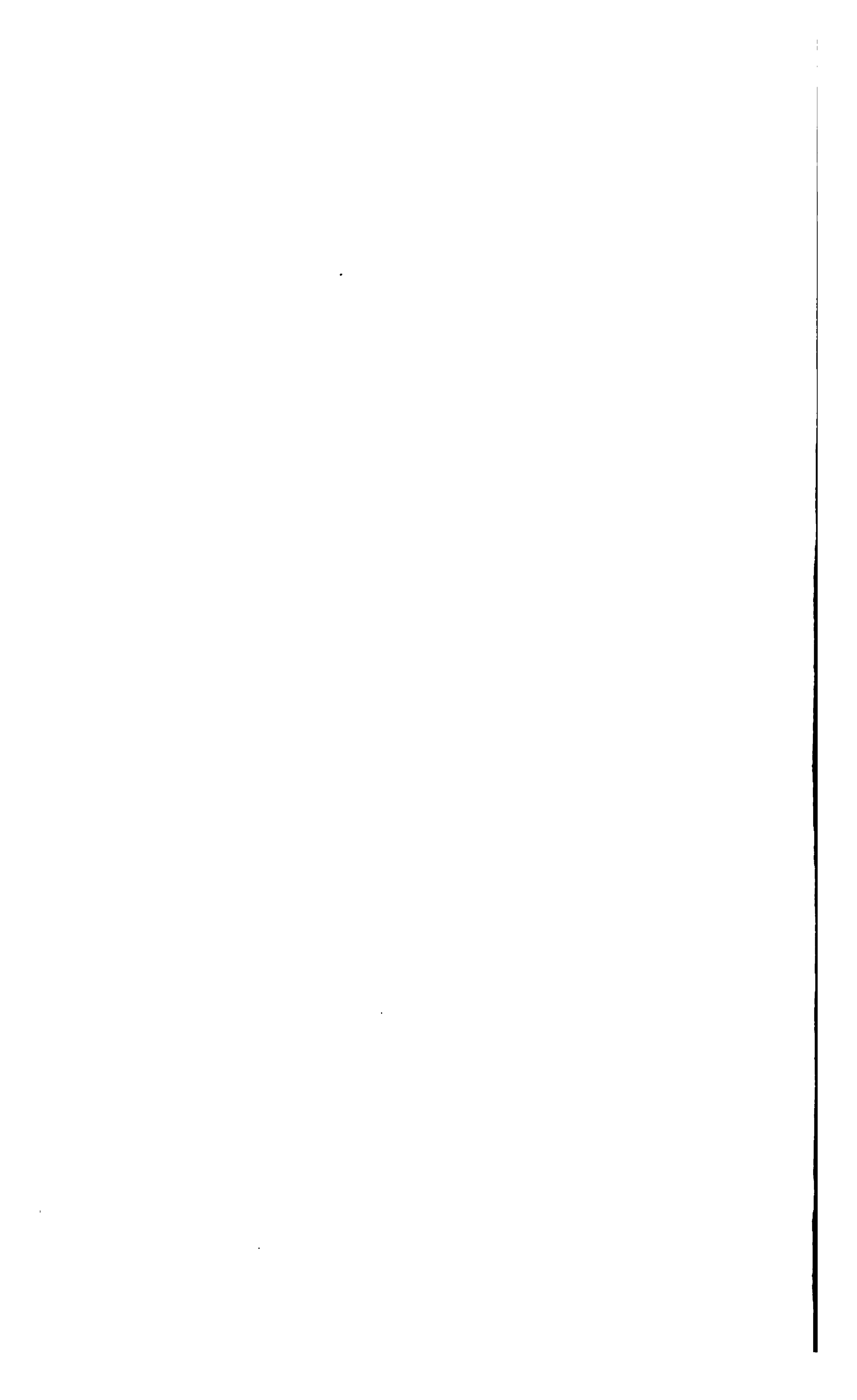


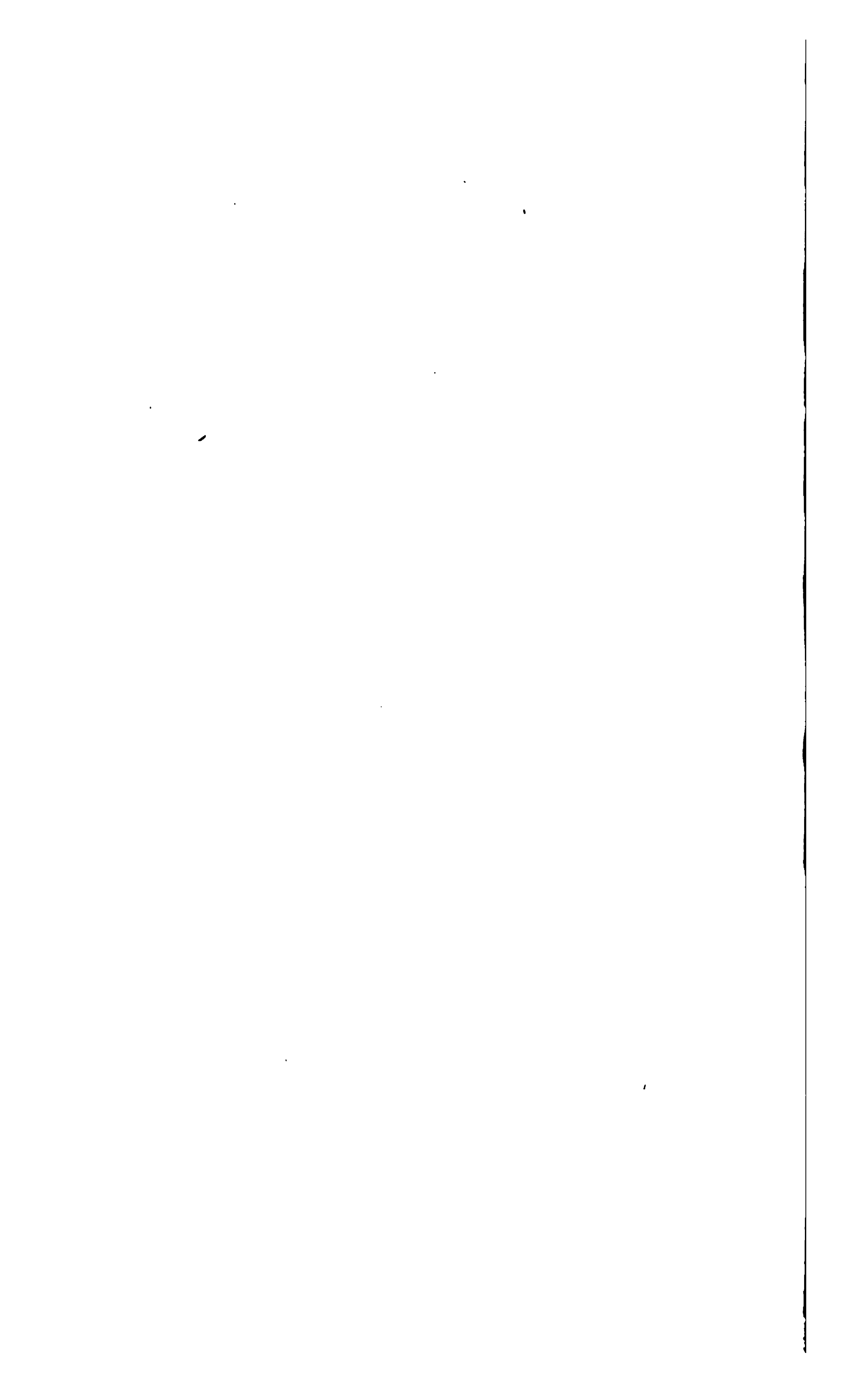

George Bancroft











Schelling

und die

Philosophie der Romantik.

Ein Beitrag

zur

Culturgeschichte des deutschen Geistes.

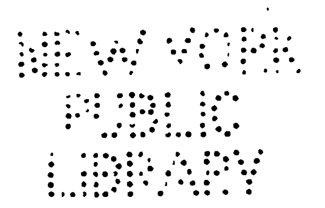
Von

Ludwig Noack.

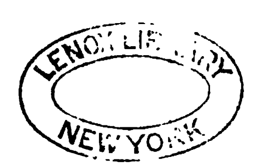
In zwei Theilen.

Zweiter Theil.



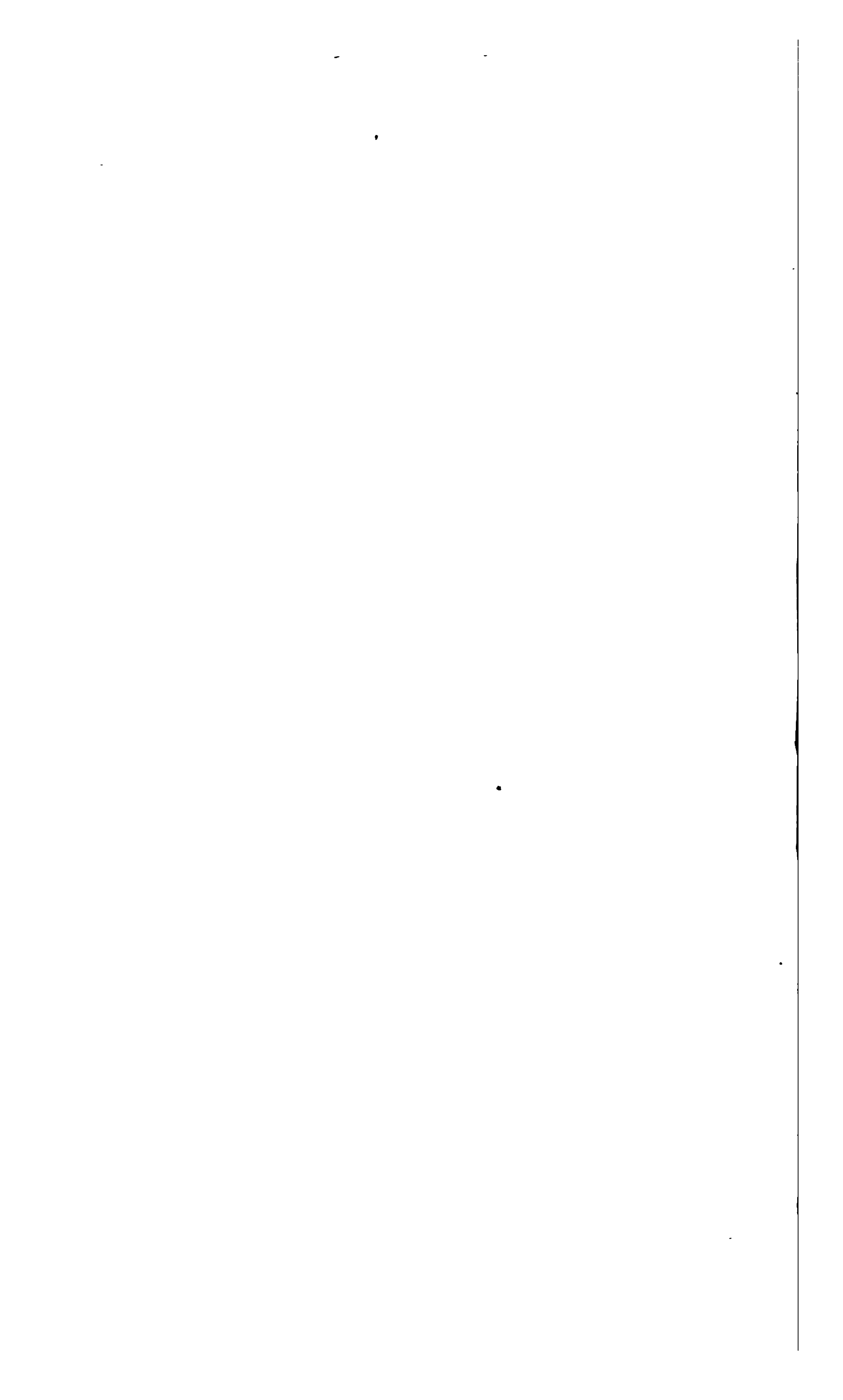


Berlin, 1859.
Druck und Verlag von E. S. Mittler und Sohn.
(Zimmerstraße 84. 85.)



Zweites Buch.

Der romantische Rückschlag und Verfall Schelling's.



Inhaltsangabe.

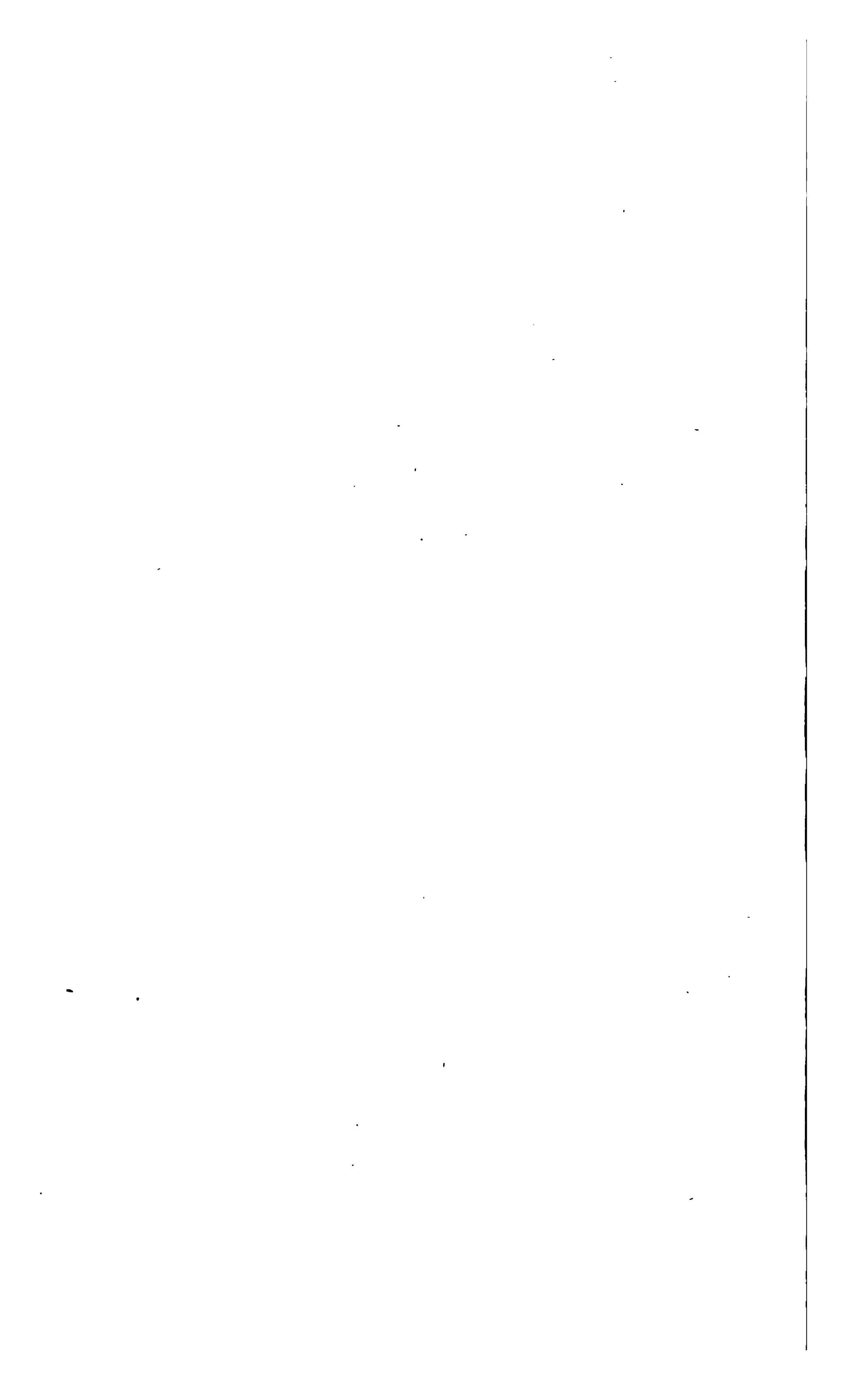
Zweites Buch.

Schelling's romantischer Umschwung und Verfall.

Verbesserungen.

S. 159 Zeile 10 von oben füge hinter „begreifen" hinzu: Dies war auch das Thema der Phänomenologie.

S. 415 Zeile 8, 9 und 19 von oben lies: Schubert statt Schubart.



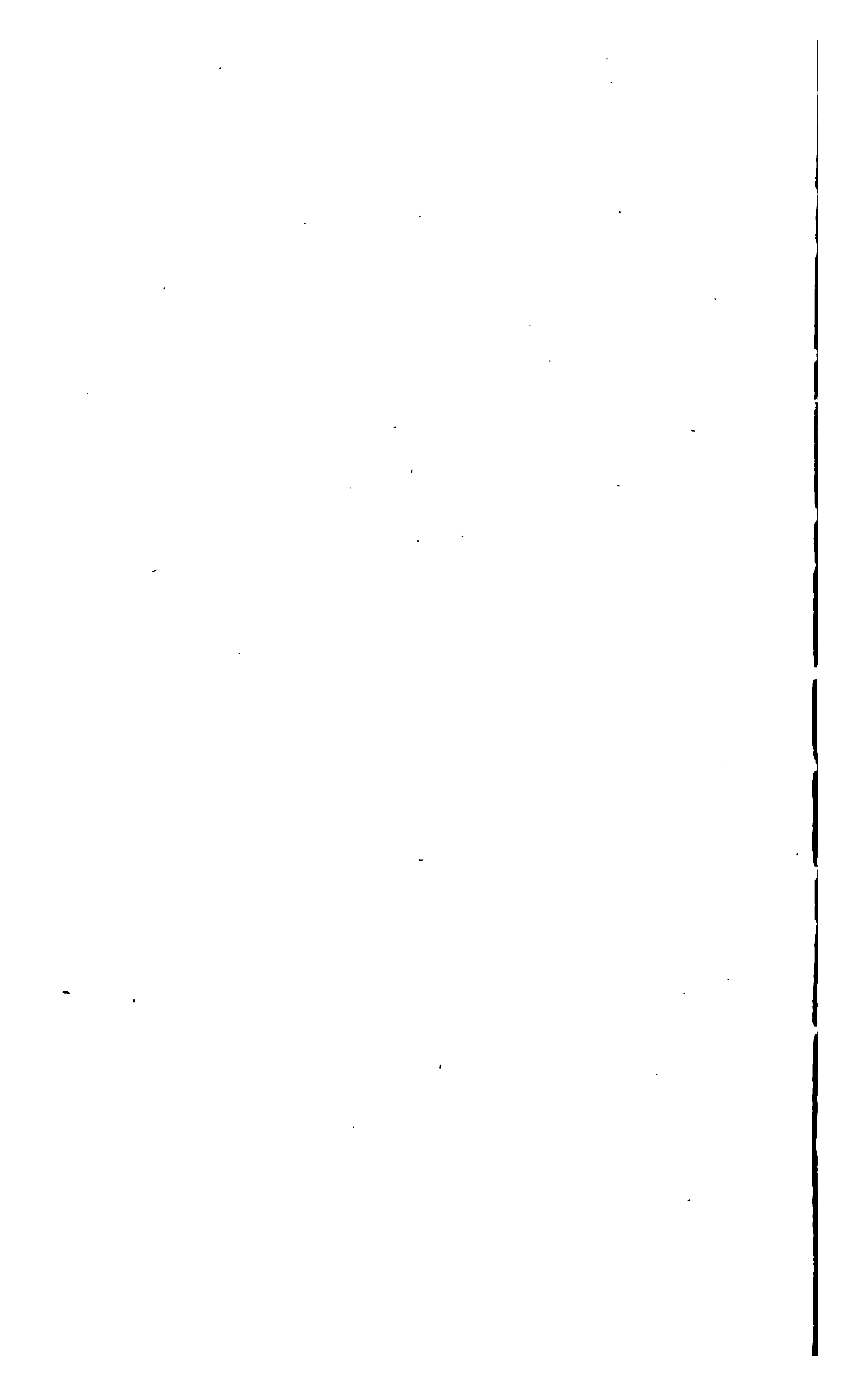
Fünfter Abschnitt.

Schelling in Würzburg.

I. Schelling's Uebergang nach Würzburg und seine dortige Situation. II. Die Schelling'sche Schule: Identitätsphilosophen und Naturphilosophen. III. Die Angriffe auf die Schelling'sche Philosophie. IV. Die Differenz zwischen Eschenmayer und Schelling und des Letztern Schrift über „Philosophie und Religion" (1804). V. Schelling's letzte naturphilosophische Arbeiten. VI. Der Bruch mit Fichte und die Landungsversuche im Hafen der Baierischen Hauptstadt.

I.

Das Pfaffen- und Frauenregiment, welches während der zwanzigjährigen Regierungszeit des Kurfürsten Karl Theodor von der Pfalz in Baiern gewaltet hatte, war mit dessen Tode (1799) zu Ende gegangen. Mit seinem milden und wohlmeinenden Nachfolger, dem Kurfürsten Maximilian Joseph II., ging für Baiern ein neues Gestirn auf. Der Graf von Montgelas, unter dessen politischem Einflusse der neue Kurfürst stand, brachte freisinnige und aufgeklärte Männer in das Ministerium, unter Andern den Freiherrn von Zentner und Heinrich Schenk, den Freund und Verehrer des Philosophen Jacobi. Der Sohn eines Unteroffiziers, hatte Schenk in Düsseldorf durch Verwendung des Philosophen Jacobi, der ihn zum Hauslehrer seiner Kinder angenommen hatte, eine Stelle im Zollwesen erhalten, war später Militär-Oekonomierath geworden und im Jahre 1799 als geheimer Staatsreferendar nach München versetzt worden. Es begann für Baiern, als Reaction gegen das bisherige Pfaffenregiment, eine Gährungszeit neuer politischer,



Fünfter Abschnitt.

Schelling in Würzburg.

I. Schelling's Uebergang nach Würzburg und seine dortige Situation. II. Die Schelling'sche Schule: Identitätsphilosophen und Naturphilosophen. III. Die Angriffe auf die Schelling'sche Philosophie. IV. Die Differenz zwischen Eschenmayer und Schelling und des Letztern Schrift über „Philosophie und Religion" (1804). V. Schelling's letzte naturphilosophische Arbeiten. VI. Der Bruch mit Fichte und die Landungsversuche im Hafen der Baierischen Hauptstadt.

I.

Das Pfaffen- und Frauenregiment, welches während der zwanzigjährigen Regierungszeit des Kurfürsten Karl Theodor von der Pfalz in Baiern gewaltet hatte, war mit dessen Tode (1799) zu Ende gegangen. Mit seinem milden und wohlmeinenden Nachfolger, dem Kurfürsten Maximilian Joseph II., ging für Baiern ein neues Gestirn auf. Der Graf von Montgelas, unter dessen politischem Einflusse der neue Kurfürst stand, brachte freisinnige und aufgeklärte Männer in das Ministerium, unter Andern den Freiherrn von Zentner und Heinrich Schenk, den Freund und Verehrer des Philosophen Jacobi. Der Sohn eines Unteroffiziers, hatte Schenk in Düsseldorf durch Verwendung des Philosophen Jacobi, der ihn zum Hauslehrer seiner Kinder angenommen hatte, eine Stelle im Zollwesen erhalten, war später Militär-Oekonomierath geworden und im Jahre 1799 als geheimer Staatsreferendar nach München versetzt worden. Es begann für Baiern, als Reaction gegen das bisherige Pfaffenregiment, eine Gährungszeit neuer politischer,

religiöser und wissenschaftlicher Organisation. Der Jesuitismus wurde verachtet, und mit der Aufhebung der Klöster und geistlichen Stifter ging für Baiern die „Morgensonne der Aufklärung“ auf, deren „glänzendes Morgenroth“ die Errichtung der Akademie der Wissenschaften in München war. Es giebt (so schreibt im November 1802 Heinrich Schenk an Jacobi nach Eutin, wo dieser damals sich aufhielt) eine sehr thätige Partei in Baiern, die außerordentlich viel auf das Fortschreiten mit dem Zeitgeist hält, und wie kann man ein solches Fortschreiten auffallender beweisen, als dadurch, daß man die alte gesunde Vernunft und den gemeinen Menschenverstand weit hinter sich zurückläßt? Diese Partei hat zwar nicht die Oberhand bei der Regierung, aber sectenartig weiß sie oft die rechte Zeit und Stunde abzuwarten und den guten Willen schätzbarer Männer zu mißbrauchen, die berufen sind, zur Aufklärung in Baiern mitzuwirken, und denen sie hierzu schon manches zweideutige Werkzeug in die Hände gespielt hat. Was dieser Partei einen solchen Mißbrauch erleichtert, ist der aristokratische und bigotte Unsinn der Gegenpartei. Die Aufklärung (schreibt derselbe Schenk im Dezember 1803 an Jacobi, der damals für die Münchener Akademie der Wissenschaften in Aussicht genommen war) hat ihre Fanatiker, wie der Aberglaube; besonders ist dies der Fall bei den Neuaufgeklärten in Baiern, welche gegen alle Dogmen tolerant sind, nur nicht gegen den Katholicismus, dessen Fesseln sie abgeworfen haben. Die Regierung, obwohl sie sich vor dem philosophischen Fanatismus des Ultra-Fortschreitens zu hüten sucht, vertraut der Wahrheit und der Zeit nicht genug, und aus Furcht, es möchte wieder Nacht werden, wirkt sie mit übermäßiger Anstrengung, dieweil es noch Tag ist. Selbst unsere besten Köpfe im Staatsrath sind von dieser Ungeduld zu wirken nicht frei.

Die Gunst dieser Verhältnisse kam auch Schelling zu Statten. Sein Freund Röschlaub war im Jahre 1802 von Bamberg an die Universität Landshut berufen worden, und der praktische Arzt Marcus in Bamberg, der sich

ebenfalls für die Schelling'sche Naturphilosophie erklärt hatte, war der Arzt des Grafen von Thürheim, welchem die Reorganisation der Universität Würzburg übertragen worden war, als im Jahre 1803 das im Lüneviller Frieden secularisirte Bisthum Würzburg auf dem Wege der Entschädigung an die churpfalzbaierische Regierung fiel. Graf Thürheim suchte für die seinem Curatorium anvertraute Universität tüchtige und berühmte Lehrer. Röschlaub und Marcus lenkten seine Aufmerksamkeit auf Schelling und betrieben dessen Berufung auch persönlich in München. Im Sommer 1803 kam Schelling von Stuttgart aus, auf der Reise nach Italien, wie angekündigt wurde, nach München, wo das bescheidene und mäßige Benehmen, wozu er sich im Bewußtsein, daß seine Zeit in Jena erfüllt war, Angesichts des zu erreichenden Zweckes bequemte, einen guten Eindruck machte. Die angekündigte Reise nach Italien unterblieb, und Schelling zog im Herbst 1803, als Professor der Philosophie mit 1600 Gulden Besoldung, in das schöne Mainthal mit seinen sonnigen Weinbergen ein. Zur Traubenkur zwar in den schönen Umgebungen Würzburgs kam er zu spät; aber das feuerflüssige Gold des Steinweins, die feine Blume und Firne des Leistenweins und der Heiligengeistwein aus den Weinbergen des Juliushospizes versprachen Labung an der Seite seiner A. W. Schlegel'n abgewonnenen Caroline und im Genusse des jungen Ehestandes zugleich seliges Vergessen des fatalen Denkzettels, welchen dem von Jena Weggegangenen Schütz nachgesandt hatte. Jetzt konnte Schelling über das „Gesindel" seiner Gegner triumphiren und sich der doppelten Aussicht erfreuen, Schellingianer zu machen, wie sich der glückliche Vater des berühmten Sohnes scherzhaft ausdrückte. Am 16. November gratulirt ihm der in Jena zurückgebliebene Hegel zu der „in jeder Rücksicht ehrenvollen Anstellung" und erkundigt sich bei dem Freunde, wie er diesen „ganzen Neubaierischen Geist in Thätigkeit gefunden" habe. Konnte er sich anders als darin wohlgefallen? Der Beigeschmack der „Fettmännchen", den das schöne Würzburg im Jahre 1843 für Arnold

religiöser und wissenschaftlicher Organisation. Der Jesuitismus wurde verachtet, und mit der Aufhebung der Klöster und geistlichen Stifter ging für Baiern die „Morgensonne der Aufklärung" auf, deren „glänzendes Morgenroth" die Errichtung der Akademie der Wissenschaften in München war. Es giebt (so schreibt im November 1802 Heinrich Schenk an Jacobi nach Eutin, wo dieser damals sich aufhielt) eine sehr thätige Partei in Baiern, die außerordentlich viel auf das Fortschreiten mit dem Zeitgeist hält, und wie kann man ein solches Fortschreiten auffallender beweisen, als dadurch, daß man die alte gesunde Vernunft und den gemeinen Menschenverstand weit hinter sich zurückläßt? Diese Partei hat zwar nicht die Oberhand bei der Regierung, aber sectenartig weiß sie oft die rechte Zeit und Stunde abzuwarten und den guten Willen schätzbarer Männer zu mißbrauchen, die berufen sind, zur Aufklärung in Baiern mitzuwirken, und denen sie hierzu schon manches zweideutige Werkzeug in die Hände gespielt hat. Was dieser Partei einen solchen Mißbrauch erleichtert, ist der aristokratische und bigotte Unsinn der Gegenpartei. Die Aufklärung (schreibt derselbe Schenk im Dezember 1803 an Jacobi, der damals für die Münchener Akademie der Wissenschaften in Aussicht genommen war) hat ihre Fanatiker, wie der Aberglaube; besonders ist dies der Fall bei den Neuaufgeklärten in Baiern, welche gegen alle Dogmen tolerant sind, nur nicht gegen den Katholicismus, dessen Fesseln sie abgeworfen haben. Die Regierung, obwohl sie sich vor dem philosophischen Fanatismus des Ultra-Fortschreitens zu hüten sucht, vertraut der Wahrheit und der Zeit nicht genug, und aus Furcht, es möchte wieder Nacht werden, wirkt sie mit übermäßiger Anstrengung, dieweil es noch Tag ist. Selbst unsere besten Köpfe im Staatsrath sind von dieser Ungeduld zu wirken nicht frei.

Die Gunst dieser Verhältnisse kam auch Schelling zu Statten. Sein Freund Röschlaub war im Jahre 1802 von Bamberg an die Universität Landshut berufen worden, und der praktische Arzt Marcus in Bamberg, der sich

ebenfalls für die Schelling'sche Naturphilosophie erklärt hatte, war der Arzt des Grafen von Thürheim, welchem die Reorganisation der Universität Würzburg übertragen worden war, als im Jahre 1803 das im Lüneviller Frieden secularisirte Bisthum Würzburg auf dem Wege der Entschädigung an die churpfalzbaierische Regierung fiel. Graf Thürheim suchte für die seinem Curatorium anvertraute Universität tüchtige und berühmte Lehrer. Röschlaub und Marcus lenkten seine Aufmerksamkeit auf Schelling und betrieben dessen Berufung auch persönlich in München. Im Sommer 1803 kam Schelling von Stuttgart aus, auf der Reise nach Italien, wie angekündigt wurde, nach München, wo das bescheidene und mäßige Benehmen, wozu er sich im Bewußtsein, daß seine Zeit in Jena erfüllt war, Angesichts des zu erreichenden Zweckes bequemte, einen guten Eindruck machte. Die angekündigte Reise nach Italien unterblieb, und Schelling zog im Herbst 1803, als Professor der Philosophie mit 1600 Gulden Besoldung, in das schöne Mainthal mit seinen sonnigen Weinbergen ein. Zur Traubenkur zwar in den schönen Umgebungen Würzburgs kam er zu spät; aber das feuerflüssige Gold des Steinweins, die feine Blume und Firne des Leistenweins und der Heiligengeistwein aus den Weinbergen des Juliushospizes versprachen Labung an der Seite seiner A. W. Schlegel'n abgewonnenen Caroline und im Genusse des jungen Ehestandes zugleich seliges Vergessen des fatalen Denkzettels, welchen dem von Jena Weggegangenen Schütz nachgesandt hatte. Jetzt konnte Schelling über das „Gesindel" seiner Gegner triumphiren und sich der doppelten Aussicht erfreuen, Schellingianer zu machen, wie sich der glückliche Vater des berühmten Sohnes scherzhaft ausdrückte. Am 16. November gratulirt ihm der in Jena zurückgebliebene Hegel zu der „in jeder Rücksicht ehrenvollen Anstellung" und erkundigt sich bei dem Freunde, wie er diesen „ganzen Neubaierischen Geist in Thätigkeit gefunden" habe. Konnte er sich anders als darin wohlgefallen? Der Beigeschmack der „Fettmännchen", den das schöne Würzburg im Jahre 1843 für Arnold

Ruge behielt, konnte in damaliger aufgeklärter Zeit den Mann nicht geniren, welcher sich in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ mit dem Katholicismus zu vermitteln versucht hatte. Das feuerflüssige Gold der Frankenweine, welche die gute Tafel des mit einer jährlichen Pension von 90,000 Gulden säcularisirten freisinnigen und die Freuden der Welt liebenden Fürstbischofs Freiherrn von Fechenbach hin und wieder auch für Schelling neben andern Gästen bot, mußte dem speculativen Natur- und Identitätsphilosophen ein weiteres Band der Vermittelung mit der überlieferten Religion werden. Er konnte sich in dem herrlichen Garten bei dem schönen fürstbischöflichen Schlosse satt „Natur kneipen“, wie der burschikose Witz sich ausdrückt. An den Statuen der Heiligen hatte er Gelegenheit, „christliche Kunst“ zu studiren, deren Construction er in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ als würdigen Gegenstand und „eigenes Geschäft“ des „christlichen Philosophen“ bezeichnet hatte, der den „innigen Bund“ der Kunst mit der Religion zu verkündigen habe. Denn in welcher Form sich die Begeisterung für diese Einheit beider offenbart (so erklärte Schelling im Jahre 1805), dies ist in Bezug auf die Unendlichkeit des Stoffes und die Philosophie selbst gleichgültig und bezeichnet nur verschiedene Stufen der Bildung und der Reife der Kunst; nur muß der Ernst und die Strenge wissenschaftlicher Bildung die Unwissenheit der Gemüther bezwungen haben, bevor die süßern Früchte der Philosophie reifen mögen.

So war Würzburg mit seiner eigenthümlichen Mischung von Aufklärung und Romantik, von Weltleben und Wissenschaft gerade der rechte Boden für die „Himmelsweise Schelling's“, von welcher einer seiner Jenenser Zuhörer, Hufnagel, im Mai 1803 an Hegel begeistert als einer solchen gesprochen hatte, die ihm dem Erdensohne zu köstlich sei. Wonach dieser Jünger wie der Fuchs nach den Trauben verlangend blickte, diese „süßern Früchte der Philosophie“ umkränzten jetzt im Traubenlande Franken dem Erfinder

jener „Himmelsweise“ die Schläfe und hingen ihm um den Mund. „Wie ein junger Gott fühlte er alle sechs Tagewerke im eigenen Busen“, und gleichwie in den mystischen Weihen der beseligende Jakchos als der Gott der in üppiger Fülle aufblühenden Natur den Mittelpunkt bildet; so tritt jetzt Schelling in der Mitte einer gläubigen Jugend, die sich in Würzburg um ihn schaart, ein neuer Dionysos, als Verkündiger seiner neuen naturphilosophischen Mysterienlehre von der Göttlichkeit des Alls auf, die er bereits im Wendepunkte seiner Jenenser Periode in seinem „Bruno“ als die durch Polyhymnio zu verkündigende Philosophie in Aussicht gestellt hatte. Nicht aus der Macht der Selbstheit, sondern aus der Macht Gottes von der an sich leuchtenden Idee Gottes reden zu wollen, erklärt er 1805; denn ohne göttliche Begeisterung vermag Niemand Gott zu erkennen oder von Gott zu reden. Nur der Gottgerührte kann wahrhaft eigenthümlich sein, nicht aber der selbstische Mensch, welcher von Natur und Gott verlassen Nichts schaffen, nur zusammensetzen und zusammenfügen kann. Wessen ich mich rühme? Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündigt habe, während die Wuth der tobenden Menge diese Lehre vom All als einen unter sie geworfenen Zankapfel betrachtete! —

Aber war dies denn wirklich noch die ursprüngliche Naturphilosophie der Jahre 1797—1799? War es die Identitätslehre vom Jahre 1810? War es die auf spinozisch-leibnitzischen Grund aufgetragene platonische Ideenlehre vom Jahre 1802? Die Philosophie des Absoluten ist in ein neues Stadium eingetreten. Die Worte „Gott“ und „göttlich“ sind jetzt zu Ehren gekommen, und in Würzburg schreitet der Hierophant in dem Hohenpriesterkleide einer mit religiösen Wendungen und mystischen Schnörkeln verbrämten Gottesweisheit einher. Diese Wendung seines Philosophirens immer deutlicher hervortreten zu lassen, gab es hierzu einen geeignetern Boden, als das aufgeklärt-katholische, katholisch-indifferente Würzburg? Naturphilosophie sollte diese Philo-

sophie sein. Und an welche gläubige Schaar konnte sich eine solche passender und mit besserer Aussicht auf Erfolg wenden, als an die Mediciner, die dorthin der Ruf des großen und reichen Juliushospitals zog? Wo konnte Schelling besser den Mediciner spielen, als in Würzburg? So vereinigt er sich im Sommer 1805 mit Marcus in Bamberg zur Herausgabe der „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft“ und preist in einer weihevollen und weihrauchduftenden Vorrede das besondere Glück der Zeiten, daß es möglich geworden sei, durch diese Zeitschrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermocht hätten, nämlich den Philosophen und Naturforscher jeder Art, den Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünstler vereinigt zu einem gemeinsamen Werke, die Wissenschaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den sie einnehmen soll, zu erheben und allmählich fortzubilden! So Vielen von jeher das Heiligthum des organischen Lebens nicht blos von der Schwelle zu begrüßen, sondern selbst mehr oder weniger zu schauen vergönnt war, so Viele erkannten auch, daß ein höherer Geist, der Geist des All walte, wie den Betrachter aus einem erhabenen Tempelgebäude unmittelbarer gleichsam das Ewige anzusprechen scheint. Sind die Naturforscher Alle, jeder in seiner Art, Priester und Dolmetscher gewisser Naturkräfte, so bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt und schaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organischen Leibes. —

Sprach sich in so überschwänglicher Weise der neue philosophische Hippokrates aus, so war es nicht zu verwundern, daß die Würzburger Studenten glaubten, in der Schelling'schen Philosophie sei Alles in Allem gefunden! Im Lokalregierungsblatte war Schelling schon vor seinem Eintreffen in Würzburg als der „große Lehrer“ gerühmt worden, und seine Vorlesungen im Wintersemester 1803—1804 waren „überströmt“, indem sogar die Staatsdiener dieselben besuchten. Auch im Jahre 1804 waren sie noch zahlreich besucht. Zur „höhern Würdigung des philosophischen Toll-

seins auf dem Katheder", wie sich damals Jean Paul über Schelling ausdrückte, ist es indessen nicht unwichtig, daß der spätere Kreis- und Stadtgerichtsarzt Janson gestand, das Studium der Schelling'schen Philosophie in Würzburg habe ihn beinahe zum Narren gemacht. Und er war wirklich einige Zeit hernach in eine Geisteskrankheit gefallen, von der er jedoch wieder genas. Bereits im Jahre 1804 erzählte man sich, wie ein gewisser Hübner an Paulus nach Würzburg schrieb, von den „Würzburger" Pansophien so Vieles Unbegreifliche, daß diese Unbegreiflichkeit dem schlichten Erdenverstande als eine Haupteigenschaft der neuesten Schule erscheinen konnte. So sehr auch der mystisch-überschwängliche Schelling und der nüchtern-rationalistische Kirchenrath Paulus, welcher im Jahre 1804 mit seinem Jenaer Collegen Niethammer an die neugegründete protestantisch-theologische Facultät nach Würzburg berufen worden war, einander innerlich entfremdet waren, so hatte dies doch auf ihren äußeren geselligen Verkehr weiter keinen Einfluß. Beide hatten in dem kurz zuvor aufgehobenen adeligen Seminarium ihre Wohnung, so daß die Familien durch die Küche freundschaftlich mit einander verkehren konnten.

Mit dem damaligen freisinnigen Bischof von Würzburg stand der „denkgläubige" Paulus in freundschaftlichen Verhältnissen; Schelling stieß aber bei demselben bald an. Mit dem Stiftsherrn und katholischen Professor der Kirchengeschichte, Franz Berg in Würzburg, war schon von vornherein kein gutes Einvernehmen möglich, da schon im Jahre 1802 Schelling's Würzburger Freunde ein ironisches „Lob der Kranioscopie" anonym hatten ausgehen lassen, welches auf Berg abgesehen und in pöbelhaftestem Tone gehalten war. Es wurde darin bedauert, daß man nicht den skelettirten Schädel des Mannes vor sich habe, um nach den Grundsätzen der eben damals aufgetauchten Gall'schen Schädellehre damit zu verfahren. Wenig besser ging es Schelling mit seinem Specialcollegen in der Philosophie, Johann Jacob Wagner, der für das Identitäts-

system in mehreren Schriften aufgenommen und mit Schelling in Briefwechsel gekommen war. Auf Schelling's Drängen wurde derselbe nach Würzburg berufen; aber sogleich bei ihrem ersten persönlichen Zusammentreffen gefielen sie sich gegenseitig nicht. Beide von gleich starkem persönlichen Selbstgefühl, stießen sie einander um so mehr ab, als Wagner schon in Schelling's Bruno nicht mehr den reinen Standpunkt des ursprünglichen Identitätssystems wiederzufinden vermochte. Nach wenigen Wochen zerfielen sie bereits mit einander, und nach wenigen Monaten schon standen sie sich als Gegner öffentlich gegenüber.

Ueberhaupt hatte Schelling nicht bloß mit seinen Gegnern, sondern auch mit seinen Anhängern ein eigenes Schicksal, welches durch die fortwährenden Wandelungen und neuen Wendungen des Schelling'schen Philosophirens hervorgerufen wurde. Bestand dessen unterscheidende Eigenthümlichkeit darin, immer neue Standpunkte geltend zu machen, und nahm der philosophische Proteus fast in jedem neuen Werke, das er vor die Oeffentlichkeit brachte, auch einen andern Standpunkt ein; so war unter diesen Umständen weder zu Gegnern, noch zu Anhängern für die Dauer ein reines Verhältniß möglich. Glaubten ihn die Gegner zu packen, so entzog er sich in einer nächsten Schrift sogleich wieder durch einen Gestaltenwechsel ihrem Angriff. Schlossen sich aber seine Anhänger an die Naturphilosophie oder den transscendentalen Idealismus an; flugs kam das Identitätssystem an die Tagesordnung und machte den Anspruch, die einzig authentische Darstellung des Schelling'schen Systems zu sein. Huldigte Jemand dem Identitätssystem, so mußte ihn die Mystik der neuen Ideenlehre im „Bruno" abstoßen. So konnte es kommen, daß namentlich Wagner als Anhänger und Vertreter des Identitätssystems zugleich als Gegner Schelling's den Standpunkt bekämpfte, den Schelling im „Bruno" und in seinen Würzburger Schriften einnahm. Schelling selbst mußte unter solchen Umständen die Unmöglichkeit fühlen, sich zu Gegnern und Anhängern in ein reines Verhältniß zu setzen. Mit vornehmer

Unbestimmtheit und hochmüthiger Ironie half sich seine Proteusnatur über die daraus entstehenden Schwierigkeiten und Verwickelungen mit kluger Sophistik hinaus. Beschränkte sich (so schreibt er 1804 in der Vorrede zu der Schrift über „Philosophie und Religion") das Zeitalter auf das reine Nichtbegreifen, so müßte man es ihm Dank wissen; statt dessen sucht es sich das Werk philosophischer Kunst (ohne Zweifel gilt dies speciell dem Schelling'schen „Bruno") durch Gegner und Anhänger zurechtzumachen und anzueignen. Mißdeutungen und Verunstaltungen solcher Werkzeuge der Zeit sind keiner Rücksicht werth. Desto angelegener möchten wir aber die Zudringlichkeiten der Nachbeter und Erläuterer von uns ablehnen und sie auffordern, zu bedenken, daß einige Geister doch nicht allein zu dem Zwecke produciren, damit sie (— die kleinen Geister nämlich —) Gelegenheit zu Büchermacherei haben und eine edle Sache durch ihre rohen Anwendungen und geistlosen Ausspinnungen herabsetzen und verrächtlich machen. Der Haufe lärmender Gegner verläuft sich endlich von selbst, wenn er gewahr wird, daß er umsonst sich ermüdet. Weniger ist in Deutschland zu erwarten, daß sich die Masse derer so bald sondere, die sich ohne Beruf zu unerbetenen Anhängern einer Lehre machen und, ohne begeistert zu sein, zu gleichem Skandal der Klugen und der Einfältigen, den Thyrsus tragen: Diejenigen entweder, welche unfähig, die eigentlichen Mysterien der Wissenschaft zu fassen, sich in ihre Außenseite werfen und diese mit der Masse fremdartiger Dinge, die sie hineinlegen, zur Carricatur ausdehnen oder die Wahrheit, deren Sinn in der Tiefe gegründet ist, in einzelnen oberflächlichen Sätzen ausprägen, die keinen Sinn haben und nur den Pöbel in Erstaunen setzen; oder diejenigen, welche die Sprache mißbrauchend, ein hohles Gemüth, mit gutem Willen sonst, in solche Worte kleiden, welche ihre schwache Imagination lebhaft gerührt haben. Denn über Alles gerathen die Deutschen in's Schwärmen, den geschlechtslosen Bienen obwohl nur darin gleich, daß sie emsig davon zu tragen und zu verarbeiten suchen, was unabhängig von ihnen blüht und producirt ist. Nehmen sie sich doch die Mühe,

selbst Gedanken zu haben, für die sie dann selbst verantwortlich sind, und enthalten sich des ewigen Gebrauchs fremder, wofür sie ihren Urhebern die Verantwortung aufladen; es hielte sie dann die billige Rücksicht auf sich selbst zurück, daß — da sie von fremdem Eigenthum schon so aufgeblasen sind — sie von eigenen Gedanken, wenn sie deren hätten, vollends platzen möchten. Die Außenseite überlassen wir ihnen auch ferner; was aber das Innere betrifft; rühre nicht, Bock, denn es brennt! —

In der That, ein vortrefflicheres und Schelling angemesseneres Mittel, sich aus jener Schwierigkeit, von der wir sprachen, herauszuhelfen, ließ sich nicht ersinnen. Ohne Zweifel fand es Schelling mühelos, durch seinen genialen divinatorischen Instinct. Nur ja keine Namen genannt und nicht gesagt, wen man eigentlich meine, sondern in Bausch und Bogen von Gegnern und Anhängern gesprochen und beide zugleich, jene mit vornehmer Verachtung, diese mit vornehmer Herablassung ironisch behandelt! Und sich dabei den Schein gegeben, als ob der Angegriffene oder Commentirte über Gegner wie Nachbeter gleicher Weise erhaben die edle Sache „der allgemeinen Wissenschaft Deutschlands vertrete". So mußte er dem lärmenden und schwärmenden, staunenden und rasaunenden Pöbel gegenüber der „große Lehrer" bleiben. Sie greifen die Natur- und Transscendentalphilosophie, das Identitätssystem an; wozu ihnen auf ihre Einwürfe antworten? Ist dies ja doch nur die Außenseite des Systems, und hat ja doch bereits das „philosophische Kunstwerk" Bruno auf die eigentlich esoterische Seite, auf die Mysterien dieser Philosophie gewiesen, die der „große Lehrer", ohne sich aus dem Concepte bringen zu lassen, als orphischer Dionysos in seinen Hymnen und Theogonien zu verkündigen bereits begonnen hat. Ob ich eine Schule will (so fragt der neu-orphische Heros im Jahr 1805)? Ja, aber wie es Dichterschulen gab, so mögen gemeinschaftlich Begeisterte fortdichten an diesem ewigen Gedicht! Gebt mir einige der Art, wie ich sie gefunden habe, und sorgt, daß auch der Zukunft Begeisterte nicht fehlen, und ich verspreche Euch einst

noch den Homeros, das einigende Princip, auch für die Wissenschaft. . Hiezu bedarf es keiner Schüler, sowie keines Hauptes noch Meisters. Keiner lehrt den Anderen oder ist dem Anderen verpflichtet, sondern jeder dem Gott, der aus Allen redet! Lange hab' ich vor Gegnern und Anderen Eisen und Bogen hingestellt, ob sie durchschießen; das Folgende wird zeigen, ob sie den Bogen zu spannen vermocht haben! —

Man sieht, das „sthenische" Selbstgefühl dessen, der so sprach, war nicht blos noch dasselbe, wie in der Junggesellenwirthschaft zu Jena, sondern es war bei dem Ehemann im Frankenlande erst recht auf's Höchste gestiegen, der im Juni 1805 in den „Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft" als Orpheus-Dionysos seine Naturphilosophie im mystisch-theosophischen Gewande begeistert verkündigte. Und im Sommer 1806 sehen wir unsern Heros in der Streitschrift gegen Fichte das merkwürdige Bekenntniß aussprechen: Die Schwärmer, behauptet Fichte, berauschen und begeistern sich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch physische Reizmittel. Herr Fichte sagt nicht, der Urheber der Naturphilosophie bediene sich solcher Mittel; allein zunächst, denkt er und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen. Denn es ist ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die sich ein Geschäft daraus gemacht haben, nachtheilig von ihm zu reden, ebendies vorlängst von ihm mit dem Zusatze verbreitet haben, daß ihm die Aerzte nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der besten Gesundheit; noch ist keine Lebensabnahme an ihm zu verspüren. Desto nöthiger aber ist es, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen, und ein altes Sprichwort sagt: Verläumde nur herzhaft, immer bleibt etwas doch hängen! Weiß Herr Fichte jenen Umstand von meinem Bedienten oder Hausgesinde? Denn irgend woher muß er ihn doch wissen, da er ihn als ein Factum behauptet. Oder hat er auf dieses nur geschlossen, und raisonnirt er nur wie die Juden am Pfingstfest? Tragen meine Schriften das Zeichen des Rausches und einer erzwungenen Begeisterung an sich? —

So läßt sich Schelling aus, als sein Würzburger Triennium zu Ende ging und es sich für ihn darum handelte, in Baierns Hauptstadt ein sicheres Ruheplätzchen zu finden. Qui s'excuse, s'accuse, sagt ein französisches Sprichwort; und unsere Leser werden sich, im Angesicht jenes Geredes, des kleinen nackten Mönches mit der Tonsur erinnern, welcher in der Klosterschule zu Maulbronn als Kapitäl an einer Säule des Kreuzganges eingehauen ist, auf einer Traube reitend und an einer Traube naschend, ganz im Weine schwelgend. War diese humoristisch-komische Figur für den Seminaristen Schelling zu Maulbronn vorbedeutend, so war freilich jetzt, da der mystisch-philosophische Thyrsusschwinger in Würzburg sein Bündel packte, um sich in München eine Pension zu erwirken, kein Schütz da, welcher ihm aus dem Mainthale ein zweites Vademecum mit auf den Weg gab. Um so leichtern Herzens konnte er aber auch nach der baierischen Hauptstadt übersiedeln.

II.

Mit dem Beginne des neuen Jahrhunderts war das Absolute von Jena aus zur Parole derer geworden, welche von Schelling die Anregung zum Philosophiren empfingen. Jeder, der dasselbe zum Panier des Philosophirens erhob, stickte seine eigenen Phantasien und Gedanken darauf und suchte die neue Parole in seiner Sprache auszudrücken. Schad war als Privatdocent in Jena, nach Fichte's Abgang, zuerst noch Anhänger der Wissenschaftslehre, doch zeigte sich schon in seinem „Grundriß der Wissenschaftslehre" (1800) Schelling's Einfluß, der in seinem „Systeme der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung dargestellt" noch deutlicher hervortrat, ohne daß man ihn jedoch einen eigentlichen Schellingianer nennen könnte. Schelling war bereits in Würzburg, als Schad als außerordentlicher Professor an die russische Universität Charkow ging.

In vertrauten persönlichen Verkehr trat Schelling in Würzburg mit Klein, der damals Rector am dortigen Gym-

nasium war. In seinen „Beiträgen zum Studium der Philosophie“ (1805) suchte Klein die Philosophie als Wissenschaft des Einen und des All, von der absoluten Identität beginnend, in Paragraphenform darzustellen, wobei er sich im naturphilosophischen Theil, außer Schelling, auch an Steffens und Baader anschloß und auch die ethischen und religiösen Ideen, nach Schelling's eigenem Zeugniß, im Sinne des Identitätssystems in gedrängter Kürze, nicht selten freilich in etwas verworrener Weise, behandelte.

Auch die philosophischen Arbeiten Stutzmann's bewegten sich, wie die Schad's, Anfangs auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre; in seiner „Philosophie des Universums“ (1806) versuchte er jedoch das gesammte philosophische Wissen vom Gesichtspunkte des Absolutsystemes neu zu organisiren. Er unterscheidet aber dabei die exoterische Seite der Philosophie, welche gleich der Sprache, nur dem Gebiete der existirenden Vernunft angehöre und das Absolute darstelle, wie es sich in uns selber erkenne, von der esoterischen Seite der Philosophie, welche nie in die Darstellung übergehen könne, da sie die (vom Glauben zu unterscheidende) unendliche Vernunft als gegensatzlose, reine Contemplation, als eigentliche Gegenwart des Ur-Absoluten in uns, zum Gegenstande habe. Indem die Philosophie, als esoterische, nicht sowohl in Natur-, Ideal- und Kunstphilosophie unterschieden werden solle, sondern vielmehr in jeder Sphäre das ganze Universum nur von verschiedenen Seiten zu betrachten habe, dürfe eben nicht vergessen werden, daß Alles dies eben nur von der existirenden Vernunft gelte. Die Thatsache, daß durch Stutzmann's ganze Schrift eine Polemik gegen Schelling geht, vereinigt sich mit dem ihr bei ihrem Erscheinen gemachten Vorwurfe, ihr wesentlicher Inhalt sei aus Schelling's Vorlesungen aus den Jahren 1804 und 1805 entnommen, ganz einfach durch die Erwägung, daß eben Stutzmann mit Schellings damaligem Standpunkte den früheren Schelling bekämpft, wie er denn auch in seiner nächsten Schrift unter dem Titel „Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1808) das damalige Schel-

ling'sche System mit der veränderten Fichte'schen Lehre zu vermitteln suchte.

An die Schelling'sche Philosophie hatte sich schon in Jena als Privatdocent seit 1802 Ast angeschlossen, der später Professor in Landshut wurde. Er war es, der zuerst in seinem „Grundriß der Geschichte der Philosophie" (1807) eine vernünftige Nothwendigkeit in der Geschichte der Philosophie nachzuweisen versuchte, wobei er freilich Alles unter den Gegensatz des Realismus und Idealismus bringt.

Ursprünglich durch Fichte war auch der Däne Berger angeregt, der 1793—95 in Jena studirt hatte und in sein Vaterland zurückgekehrt, Dänemarks „selbstdenkenden Männern" dänisch und deutsch Frankreichs politische Wiedergeburt und das von Deutschland ausgegangene Vernunftevangelium als eigentliche „Angelegenheiten des Tages" verkündigte. Im Jahre 1796 abermals nach Jena gekommen, wurde er mit Schelling's Schriften bekannt und allmählich von der Wissenschaftslehre entfernt. Im Jahre 1798 in sein Vaterland zurückgekehrt, nahm er lebhaftes Interesse an Schelling's, Steffens', Schubert's, Oken's, Troxler's Schriften und gab, nachdem er noch in Göttingen Astronomie studirt hatte, eine „philosophische Darstellung der Harmonie des Weltalls" (1808) heraus, von welcher er jedoch selber späterhin bekannte, daß sie mehr nur das verworrene Rauschen der Weltharmonie in einem lebendigen Gemüthe sei. Er betrachtete Natur und Geist als Wesen und Form der Einen Vernunft und bezeichnete es als die Aufgabe des anschauenden Geistes, in den Naturgesetzen seine Autonomie zu erkennen. Natur ist ihm das Abbild oder die Erscheinungssphäre der Geister, die in ihr Eins werden, damit in ihnen sich die Gottheit anschaue. Diese göttliche Selbstanschauung in der Natur und das freie Leben des Geistes im All sind die Pole, um welche sich Berger's Gedanken bewegen, indem er in seinem Werke noch weiter die Sphäre und ihre Erscheinungen, das bildende Prinzip, die Größe der Dinge im Unendlichen und die Zahlen als Denkformen zugleich und als Weltverhältnisse betrachtet.

Sklavisch schloß sich der Mainzer Windischmann an Schelling an, der dessen kleinere Aufsätze empfahl, worin Naturphilosophie, orientalische Weisheit und katholische Mystik in einen schönseligen Bund zwischen Philosophie und Religion zusammenflossen. Dasselbe gilt von seinen „Ideen zur Physik", die er im Jahr 1805 zu Würzburg verfaßte. Seine Schrift „von der Selbstvernichtung der Zeit und der Hoffnung der Wiedergeburt" (1807) war gegen den subjectiven Idealismus gerichtet.

Der ebenfalls katholische Molitor, der spätere Philosoph der Tradition, wollte in seinen „Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte" (1805) Schelling'sche Philosophie durch Görres und Friedrich Schlegel's Ideen ergänzen. Zimmer in Ingolstadt zimmerte im Jahr 1804 seine „theologia christiana" und 1805 seine „philosophische Religionslehre" nach Schelling'schen Prinzipien. Von solchen ließ sich auch Buchner in seiner Schrift: „Religion, ihr Wesen und ihre Formen" (1803) leiten. Und Thanner in Landshut, ursprünglich Kantianer, gab noch im Jahr 1810 eine „möglichst faßliche Darstellung der absoluten Identitätslehre, zunächst als wissenschaftliche Orientirung über die Höhe und Eigenthümlichkeit derselben."

Als Professor der Naturgeschichte an der städtischen Secondärschule zu Coblenz hat seit 1802 Görres in Form von Aphorismen mehrere kleine Schriften über Organomie, Organologie und Physiologie, sowie über Kunst veröffentlicht, worin er ein gründliches Studium der Schelling'schen Naturphilosophie beurkundete und mit begeisterter Anerkennung Fichte's und Schelling's sich über die Bedeutung der damaligen neuesten philosöphischen Bestrebungen aussprach, zugleich aber auch entschiedenen Widerspruch einlegte gegen die eitle Anmaßung der Heroen in Kunst und Wissenschaft, sich als „Imperatoren der Wissenschaft" zu geberden. Im Jahr 1806 wandte sich Görres, während ihm seine Stelle in Coblenz offen gehalten wurde, nach Heidelberg, um dort Vorlesungen über Physik und Mythologie zu halten, deutsche Volksbücher herauszugeben und mit glänzender, phantasie-

voller Beredsamkeit die Herrlichkeit des Mittelalters zu preisen. In seinen Aphorismen über „Glauben und Wissen" (1806) hat der „Odysseus der deutschen Romantiker", wie ihn Ruge treffend genannt hat, die romantischen Gedanken Friedrich Schlegel's und Schelling's entwickelt, daß unser ganzes Wissen auf den einfach großen Ueberlieferungen der Urwelt ruhe, die in den Tiefen der Vergangenheit begraben liege, und daß selbst die christliche Mythe nicht so tief in die Mysterien der Religion eindringe, als die indische, von deren Mysterien den Schleier wegzuziehen, es nun an der Zeit sei. Damit hat er das Thema seiner mythologischen Vorlesungen bezeichnet, aus welchen nach seiner Rückkehr zu seiner Lehrstelle in Coblenz (1808) seine „Mythengeschichte der asiatischen Welt" (1810) entstand. Gleichzeitig begann Creuzer die Herausgabe seines großen Werkes „Symbolik und Mythologie der alten Völker", worin sich der außerordentliche, fast beherrschende Einfluß zeigt, den Görres auf Creuzer in Heidelberg ausübte. Die Werke von Beiden waren es, durch welche Schelling in der Folge zu seinen Vorlesungen über Philosophie der Mythologie hingeführt wurde. Ohne Rast und Halt durchjagte Görres auf seinem romantischen Hippogryphen, der geflügelten Phantasie, die Geschichte der Natur und der Völker. Nicht der prüfende, sichtende Verstand, d. h. das denkende Erkennen, sondern die Willkür der Phantasie ist es, welche das Nächste mit dem Entferntesten verknüpfend, historisches und mythologisches Detail in den Goldrahmen einer Weltanschauung einwebt, in der ahnungsvolle Gedanken mit den willkürlichsten Hypothesen sich bunt durchkreuzen. Die philosophische Romantik fährt bei ihm mit vollen, geschwellten Segeln über den Strom des Wissens dahin.

Hatte Görres das phantastische Element der Schelling'schen Phantasie ergriffen und mit einseitiger Virtuosität ausgebildet, so hat Johann Jacob Wagner in Würzburg vorzugsweise den Formalismus des Identitätssystemes sich angeeignet. Vom Standpunkte des letzteren hatte er bereits vor seiner Berufung nach Würzburg zu Salzburg in

den Schriften „Theorie des Lichts und der Wärme" (1802), „von der Natur der Dinge" und „über das Lebensprincip" (1803) Schelling's Naturphilosophie nach einem universellen Plane mit stark mathematischer Färbung durchzuführen versucht. Als aber Schelling's mystische und theosophische Wendung, die bereits im „Bruno" angeklungen war, in der Schrift „Philosophie und Religion" (1804) fortgesetzt wurde, sagte sich Wagner in seinem „System der Idealphilosophie" (1804) und in der Brochüre „über das Wesen der Philosophie" (1804) von Schelling los, dem er vorwarf, sich in Scholastik und neuplatonischen Idealismus zu verlieren, indem er das Absolute nicht mehr als Indifferenz des Realen und Idealen, sondern einseitig ideal fasse. Den mit dieser „idealistischen Wendung" von Schelling aufgegebenen Standpunkt des Identitätssystemes suchte nun Wagner entschieden festzuhalten, indem er zugleich behauptete, die Construction der Wissenschaft müsse viergliederig sein, da sie alle Gegensätze im Gleichgewicht zu halten habe. In seinen im Jahr 1807 geschriebenen „Ideen zu einer Mythologie der alten Welt" sagt Wagner: Kant hat den Kelch der Erkenntniß geöffnet und Objectives und Subjectives in demselben auf bestimmte, aber sehr eingeschränkte Weise entfaltet. Fichte und Schelling haben sich einzeln in das getheilt, was Kant angedeutet hatte, und haben beides zur Blüthe gebracht: Fichte das Subjective durch seine Lehre vom Ich, Schelling das Objective durch seine Naturphilosophie. Sowie jener zwar andeutete, daß das Object nach dem Schema des Subjectes zu construiren sei, für diese Construction aber selber nichts leistete; so hat dagegen dieser die Construction des Objectes mit Geist unternommen, für das Subject aber gar Nichts geleistet, indem das, was er über das Subject versuchte, in seinen älteren Schriften rein Fichtisch, in seinen neueren aber Platonisch ist und er selbst auch in der neuesten Zeit die Naturphilosophie sich als sein Eigenstes zuschreibt. Was nun aber weiter erfordert wird, damit das Organon der menschlichen Erkenntniß zugleich das allgemeine Weltgesetz entfalte, ist ein Zwiefaches, nämlich objective Anschauung und

Mathematik. Was in objectiver Anschauung aufgezeigt werden kann, ist durchaus individuell bestimmt und umgrenzt und Allen zugänglich, und was mathematisch demonstrirt werden kann, ist allein unumstößlich bewiesen. Daher muß die ganze Weltansicht eine zeitlich und räumlich anschauliche, Weltgeschichte und Naturgeschichte werden. Daher ist denn zu arbeiten, daß auf der einen Seite die Descriptionen der Naturgeschichte zu Definitionen und Ideen, die speculativen Ansichten der Naturphilosophie aber zu Gestalt und Anschauung werden; auf der andern Seite aber muß für die Weltgeschichte eine ganz neue Bahn gebrochen und ihr zeitliches Chaos in eine planmäßige Evolution, ihre fortlaufende Erzählung in organisirte Darstellung verwandelt werden. Schrankenlose Lebendigkeit ist die erste Idee der Wissenschaft und sie selber ein Streben, den Gestalten dieses göttlichen Lebens ihre Stelle näher oder ferner vom Mittelpunkte und ihre relativen Verwandtschaften unter sich anzuweisen. Ist das göttliche Leben als Einheit und Allheit Seele der Welt, Alles in Allem; so muß auch in der menschlichen Seele das, wodurch sie Seele ist, gleicher Natur sein, unergründlich tiefes Leben, eine Zeit aus sich entwickelnd und einen Raum vor sich hinlegend und in diesem doppelten Gewebe sich entäußernd und sich wiederfindend. Religion ist erstes Selbstgefühl der Seele und Mutter alles Andern, was später in der Seele erscheint. Mit der Religion beginnt darum die Geschichte. Es ist irrig, daß man (wie Schelling im transscendentalen Idealismus) in der Construction des Ich auch die Natur construiren zu müssen glaubt; man muß sie vielmehr für den Anfang der Construction zugleich mit dem Ich voraussetzen. Beide Wissenschaften sind mit einander gesetzt durch ein Drittes, die Religion. Wenn die Speculation sagt, daß wir alle Dinge in Gott schauen, so schaut sie die Religion wirklich in ihm. Der Keim der Menschheit, das Selbstgefühl entfaltet sich zuerst durch die Empfindung, dieses Verlieren seiner selbst an die Dinge. Hat sich das Leben durch das bunte Spiel der Empfindung bereichert, so eignet sich das Selbstgefühl diesen Reichthum zu. Durch sein Selbstgefühl

unterscheidet der Mensch die empfundene Beschränkung seines Lebens von dem entgegengesetzten beschränkenden Leben, dem Object. Das beschränkte Leben ist sein eignes, das beschränkende ein fremdes, und so geht ihm durch die Empfindung die Anschauung einer objectiven Welt auf. Die Empfindung und die objective Anschauung sind Elemente der Vorstellung, welche die Anschauung des Beschränkenden und des Beschränkten in ihrem gegenseitigen Verhältniß ist. Auf dieser Stufe entspringt der Fetischdienst und die erste Sprache. Ist schon in der Vorstellung überhaupt eine Trennung objectiver und subjectiver Welt begonnen, so vollendet sich diese Trennung nur weiter in der zweiten Stufe menschlicher Entwickelung. Das Subjective der Vorstellung bildet sich im Fortschreiten der Intelligenz zur Person, aus, die im Denken und Anschauen eine innere Welt hat. Das Objective entwickelt sich lebendig unter zwei allgemeinen Formen: Zeit und Raum. Dieser Stufe junger Menschheit entspricht der Gestirndienst. Dessen, was die beiden ersten Stufen erreichen konnten bedient sich die dritte Stufe zur Reflexion; in ihr trennt sich das Formale und Materiale der Vorstellung, und jenes wird isolirt verfolgt, dieses allein zurückgelassen. Das Leben, entblößt von seinem Geiste, wird zur Materie; der Geist, aus der Materie gerissen, evanescirt zur Kraft; die Mühseligkeit der Kräfte heißt Causalität, der Tod der Materie heißt träge Masse, und die ganze herrliche Darstellung dieser Dinge heißt Wissenschaft. Diese dritte Stufe, auf der die ganze griechische Reflexionsphilosophie keimt, verhält sich grübelnd gegen alles Unerforschliche, messend und zählend gegen alles Große und Unendliche. Eine Unendlichkeit des Einzelnen liegt in dieser Stufe; aber sie ist ohne Haltung im Ganzen. Sie hat in tausend Gestalten das Leben erkannt, nur hat sie selbst das Leben darüber verloren. Die vierte Stufe ist die Rückkehr in die erste, und es kommt der Rückblick auf die ganze durchmessene Bahn hinzu. Der Atheismus der Wissenschaft und Kunst verschwindet vor der neuen Theophanie. Die selbständige Klarheit der Seele in sich selbst ist ihr Höchstes. Aber diese Stufe wird unter den Nationen von keiner

erreicht: nur Einzelne sind es, welche in ihr Freiheit und Rettung vor der Eitelkeit finden. Die Vollendung der Menschheit in der vierten Periode fällt darum an das Ende der Geschichte. — Seit dem Jahre 1806 beschäftigte sich Wagner mit Vorlesungen über philosophische Mathematik und mit dem Gedanken einer „mathematischen Philosophie", über die er 1811 eine Schrift veröffentlichte. Alles Erkennen (sagt er) sei ein Setzen von Verhältnissen, alle Verhältnisse aber seien mathematische, darum müsse alle Mathematik in Philosophie aufgelöst und nachgewiesen werden, daß die begriffenen mathematischen Sätze mit den Kategorien des Denkens und den Formen der Sprache zusammenfallen, so daß die Mathematik die wahre Sprache und darum das alleinige Organon der Erkenntniß sei — ein Gedanke, den bereits Schelling in seiner Fichte'schen Periode Novalis nachgesprochen hatte.

Unter den durch die Schelling'sche Naturphilosophie angeregten Naturforschern und Aerzten vom Fache suchten zunächst Dämling in seiner „Kritik der vorzüglichsten Vorstellungsarten über Organisation und Lebenskraft (1802) und Autenrieth in seinem „Handbuch der empirischen menschlichen Physiologie" (1801) den Schelling'schen Ideen Eingang zu verschaffen. Kilian fiel, nachdem er in seiner „Differenz der ächten und unächten Erregungstheorie" (1803) Schelling ausgeschrieben hatte, bald wieder von demselben ab. Der Professor der Chirurgie Walther in Landshut wurde, nachdem er sich in der Naturphilosophie „disciplinirt" hatte, Mitarbeiter an den von Schelling und Marcus herausgegebenen Jahrbüchern der Medicin. In eben diesen schrieb Schelling's College Döllinger in Würzburg, nachdem er einen „Grundriß der Naturlehre des menschlichen Organismus" (1805) herausgegeben hatte, eine Abhandlung über den damaligen Zustand der Physiologie. Von seines jüngern Bruders Karl Eberhard Schelling lateinischer Abhandlung „über die Idee des Lebens und dessen vorzüglichste Formen" (1803) gab Schelling selbst im ersten Bande der Jahrbücher einen Auszug und machte dabei die Bemer-

kung, es sei von Interesse, daß hier die neuesten philosophischen Ansichten zuerst in der Sprache der Gelehrten vorgetragen erscheinen, und in der That (fährt er fort) müßten sich Ansichten von allgemeiner Bedeutsamkeit in jeder gebildeten Sprache darstellen lassen, während beschränkt-nationelle gewöhnlich nur in der Sprache, worin sie geboren, sich etwa verständlich machen könnten. Im Jahre 1807 brachten die Jahrbücher Schelling's von eben diesem Bruder, der später Obermedicinalrath in Stuttgart wurde, „Ideen und Erfahrungen über thierischen Magnetismus" und „Grundsätze für eine künftige Seelenlehre". Im Jahre 1800 hatte, gleichzeitig mit Steffens, der Schweizer Troxler Schelling's Vorlesungen in Jena besucht und zeigte in seinen „Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie" (1803) neben der Begeisterung für Schelling zugleich einen solchen Grad selbständigen Denkens, daß Schelling im ersten Bande seiner Jahrbücher diese Schrift Troxler's als das Beste bezeichnen konnte, was nach naturphilosophischen Ansichten über eigentliche Medicin bis damals geschrieben worden sei. In seinen „Versuchen in der organischen Physik" (1804) widmete Troxler die erste Abhandlung seinem Lehrer Schelling. Den Troxler'schen „Grundriß einer Theorie der Medicin" (1805) zeigte Schelling im zweiten Bande seiner Jahrbücher der Medicin an und bezeichnete den Verfasser als einen selbständig denkenden Mann, dem aber methodische Strenge und durchgreifende Klarheit, Consequenz und Bestimmtheit fehle. Troxler beschränkte darin den ursprünglichen Gegensatz des Lebens auf das materielle Princip der Gestaltung und das dynamische Princip der Bewegung und stellte den Lebensprozeß dem organischen Prozeß als entgegengesetzten Factor gegenüber, indem er letzteren als Productions- und erstern, den unorganischen Prozeß, als Reproductionsprozeß bezeichnete und im organischen Prozeß wieder die relativ entgegengesetzten Formen der Erregung und Bewegung als quantitative und qualitative Seite unterschied. Im Mai 1806 schrieb er als Arzt in Luzern „über das Problem des Lebens", als Programm zu der im folgenden

Jahre in Wien verfaßten Schrift: „Elemente der Biosophie", worin er als Grundschema alles Lebens die vier Momente selbstbestimmend, bestimmend, bestimmbar und bestimmt entwickelte. Zu Münster in Luzern, wo er seit 1808 als praktischer Arzt lebte, wurden die „Blicke in das Wesen des Menschen" (1812) als ein Absagebrief von der Schelling'schen Natur-Philosophie, die das Leben aus dem Organismus erklären zu können meine, geschrieben und darin jenes Grundschema des Lebens auf die Anthropologie angewandt. Demgemäß werden im Menschen, Leib, Seele, Geist und Körper unterschieden, so zwar, daß diese vier Momente nicht nach einem pythagoräischen Quadrate (Baader's) coordinirt sind, sondern sich im Gemüthe kreuzen und vereinigen. Leib und Seele stehen in Reciprocität, Geist und Körper im Causalverhältniß. Die Functionen des Geistes sind die über die Person hinausgehende Sprache und Zeugung, so daß der Geist mit der Gattung zusammenfällt und als das Ewige und unendlich Räumliche, allein Freie bezeichnet werden muß. Der Körper begründet seinerseits die Person, wie er selbst Product der Gattung ist und die Nothwendigkeit zeigt. In Leib und Seele ur-theilt sich der Geist; in beiden herrscht die Zeit und die Bewegung. Die Individualität verbindet Geist und Körper; die Einheit beider, also gleichsam der Seel-Leib, ist die Ichheit. Sinn und Trieb entsprechen in der Ichheit der Seele und dem Leibe. Der unverrückbare Mittelpunkt der Individualität und Ichheit ist das Gemüth, welches in Phantasie und Temperament sich als geistiges und körperliches, im Enthusiasmus und Pathema als seelisch und leiblich bethätigt. Die Unterlage dieser mittlern Lebenssphäre ist der Lebensgeist oder das circulirende Lebensmedium als unsichtbarer Organismus, der sich in den Traumzuständen vernehmlich macht. Religion ist Medicin und Medicin, ist Religion, und darum foris canes!

Lorenz Oken, der vom Jahre 1804—1807 in Göttingen als Privatdocent wirkte, übernahm die Vollendung des frühern Schelling'schen Standpunktes und die Durchführung der Naturphilosophie als reiner Erfahrungswissen-

schaft als seine eigentliche Lebensaufgabe. Wie Oken selbst Schelling als denjenigen bezeichnete, welcher den Deutschen die Naturphilosophie gebracht hatte, so zählte Schelling und seine naturphilosophische Schule Oken zu den ihrigen, und im Jahre 1806 brachte der zweite Band der Schelling-Marcus'schen Jahrbücher der Medicin einen Aufsatz Oken's über „die Idee der Pharmakologie als Wissenschaft". Auch das Schelling'sche Identitätssystem faßte Oken nur als Naturphilosophie und diese als das Eins und Alles der Philosophie; die Geistes- und Sittenlehre galt ihm nur als Fortsetzung der Naturwissenschaft. Speculation und Empirie sollen eins sein und die Naturwissenschaft in der Art auf Mathematik gegründet werden, daß die Urformen der Mathematik als Gesetze der Naturfunctionen nachgewiesen und in den Bildungen der Natur überall Einheit, Harmonie und Zusammenhang entdeckt werde. Im Jahre 1806 hatte Oken einen Grundriß der Naturphilosophie verfaßt und im Manuscript an Eschenmayer und Andere mitgetheilt. Nicht dieser Grundriß selbst erschien im Druck, sondern nur eine gleichzeitig abgefaßte „Uebersicht des Grundrisses des Systems der Naturphilosophie und der damit entstehenden Theorie der Sinne" (1803). In dreifacher Einheit (wird hier von Oken gelehrt) steht das Heiligthum der Natur vollendet da; innerhalb einer Sphäre von drei Potenzen ist das Leben der Natur eingeschlossen, deren letzte die Vereinigung der beiden ersten vorstellt. Jede dieser Potenzen aber theilt sich wieder in drei Momente: Identität, Gegensatz und Vereinigung. Das Schema der ersten Potenz ist die Ellipse, deren drei Grundformen Linie, Kreis und Ellipse als (Vereinigung der beiden andern) sind. Die drei Grundformen der zweiten Potenz erscheinen in der Parabel, Hyperbel und Eiform, als den Schematen der Wirksamkeit des Magnetismus, der Elektricität und des Chemismus. In der dritten Potenz, welche die beiden andern verbindet und ordnet und die Perioden der Schöpfung beschließt, ist der Galvanismus mit dem Schema des Kegels das erste, der Vegetatismus mit dem Schema der Sphäre das zweite, und die Thierheit

Jahre in Wien verfaßten Schrift: „Elemente der Biosophie", worin er als Grundschema alles Lebens die vier Momente selbstbestimmend, bestimmend, bestimmbar und bestimmt entwickelte. Zu Münster in Luzern, wo er seit 1808 als praktischer Arzt lebte, wurden die „Blicke in das Wesen des Menschen" (1812) als ein Absagebrief von der Schelling'schen Natur-Philosophie, die das Leben aus dem Organismus erklären zu können meine, geschrieben und darin jenes Grundschema des Lebens auf die Anthropologie angewandt. Demgemäß werden im Menschen, Leib, Seele, Geist und Körper unterschieden, so zwar, daß diese vier Momente nicht nach einem pythagoräischen Quadrate (Baader's) coordinirt sind, sondern sich im Gemüthe kreuzen und vereinigen. Leib und Seele stehen in Reciprocität, Geist und Körper im Causalverhältniß. Die Functionen des Geistes sind die über die Person hinausgehende Sprache und Zeugung, so daß der Geist mit der Gattung zusammenfällt und als das Ewige und unendlich Räumliche, allein Freie bezeichnet werden muß. Der Körper begründet seinerseits die Person, wie er selbst Product der Gattung ist und die Nothwendigkeit zeigt. In Leib und Seele ur-theilt sich der Geist; in beiden herrscht die Zeit und die Bewegung. Die Individualität verbindet Geist und Körper; die Einheit beider, also gleichsam der Seel-Leib, ist die Ichheit. Sinn und Trieb entsprechen in der Ichheit der Seele und dem Leibe. Der unverrückbare Mittelpunkt der Individualität und Ichheit ist das Gemüth, welches in Phantasie und Temperament sich als geistiges und körperliches, im Enthusiasmus und Pathema als seelisch und leiblich bethätigt. Die Unterlage dieser mittlern Lebenssphäre ist der Lebensgeist oder das circulirende Lebensmedium als unsichtbarer Organismus, der sich in den Traumzuständen vernehmlich macht. Religion ist Medicin und Medicin ist Religion, und darum foris canes!

Lorenz Oken, der vom Jahre 1804—1807 in Göttingen als Privatdocent wirkte, übernahm die Vollendung des frühern Schelling'schen Standpunktes und die Durchführung der Naturphilosophie als reiner Erfahrungswissen-

schaft als seine eigentliche Lebensaufgabe. Wie Oken selbst Schelling als denjenigen bezeichnete, welcher den Deutschen die Naturphilosophie gebracht hatte, so zählte Schelling und seine naturphilosophische Schule Oken zu den ihrigen, und im Jahre 1806 brachte der zweite Band der Schelling-Marcus'schen Jahrbücher der Medicin einen Aufsatz Oken's über „die Idee der Pharmakologie als Wissenschaft". Auch das Schelling'sche Identitätssystem faßte Oken nur als Naturphilosophie und diese als das Eins und Alles der Philosophie; die Geistes- und Sittenlehre galt ihm nur als Fortsetzung der Naturwissenschaft. Speculation und Empirie sollen eins sein und die Naturwissenschaft in der Art auf Mathematik gegründet werden, daß die Urformen der Mathematik als Gesetze der Naturfunctionen nachgewiesen und in den Bildungen der Natur überall Einheit, Harmonie und Zusammenhang entdeckt werde. Im Jahre 1806 hatte Oken einen Grundriß der Naturphilosophie verfaßt und im Manuscript an Eschenmayer und Andere mitgetheilt. Nicht dieser Grundriß selbst erschien im Druck, sondern nur eine gleichzeitig abgefaßte „Uebersicht des Grundrisses des Systems der Naturphilosophie und der damit entstehenden Theorie der Sinne" (1803). In dreifacher Einheit (wird hier von Oken gelehrt) steht das Heiligthum der Natur vollendet da; innerhalb einer Sphäre von drei Potenzen ist das Leben der Natur eingeschlossen, deren letzte die Vereinigung der beiden ersten vorstellt. Jede dieser Potenzen aber theilt sich wieder in drei Momente: Identität, Gegensatz und Vereinigung. Das Schema der ersten Potenz ist die Ellipse, deren drei Grundformen Linie, Kreis und Ellipse als (Vereinigung der beiden andern) sind. Die drei Grundformen der zweiten Potenz erscheinen in der Parabel, Hyperbel und Eiform, als den Schematen der Wirksamkeit des Magnetismus, der Elektricität und des Chemismus. In der dritten Potenz, welche die beiden andern verbindet und ordnet und die Perioden der Schöpfung beschließt, ist der Galvanismus mit dem Schema des Kegels das erste, der Vegetatismus mit dem Schema der Sphäre das zweite, und die Thierheit

mit dem Schema des mit der Sphäre vereinigten Kegels (oder des Ellipsoons) das dritte Moment. Den Grundcharakter des Thieres bildet sein Losgerissensein von fremder ursächlicher Productivität, das Bilden des eigenen Schwerpunktes. Ist der Sinn die Function, vermöge welcher ein Organismus ein Moment der Natur mit sich vermittelt, so ist die Thierwelt als ein Thier zu betrachten, in welchem sich die Sinne stufenweis entwickeln, bis alle mit gleicher Energie geschaffen sind. Erst die Totalität des Thierreichs, der Mensch, bringt Kunstproducte hervor, in deren Stufenfolge die Philosophie die höchste ist. — In der Schrift „Von der Zeugung" (1805) stellte Oken die Lehre auf, daß alle organische Wesen aus Bläschen oder Zellen entstehen und bestehen, welche für sich betrachtet die infusoriale Masse oder der Urschleim sind, woraus sich alle größeren Organismen gestalten, so daß ihre Erzeugung nichts Anderes ist, als eine gesetzmäßige Zusammenhäufung solcher Infusorien oder Urbestandtheile der organischen Masse. Nur durch Aufnahme solcher sogenannten Urthierchen ernährt sich und wächst der höhere Organismus. Nachdem das All einmal erschaffen, ist alles Vergehen Auflösung, alles Entstehen Verbindung, alles Streben der Thiere also eine Reduction auf ihre Urstoffe, die Infusorien, deren Summe unveränderlich feststeht. Wo die Infusorien hervortreten, ist daher Sterben, Fäulniß; darum ist die männliche Samenbildung lebendige Fäulniß, durch die der Organismus sich in die Infusorien zersetzt. Das Samenbilden und die Schwangerschaft, das Zeugen und Gebären sind eine und dieselbe Zerfällung des Thiers, ein Zerfließen der Alten in die Jungen, das wahre Absterben. Der Trieb zur Begattung ist daher kein Zwecktrieb zur Fortpflanzung; er strebt nur, sich des bereits abgelösten Lebendigen in seinem Leibe zu entledigen; daher die Wollust. Die Fortpflanzung ist die absichtslose Folge des thierischen Todes, eine Flucht des Bewohners aus der einstürzenden Hütte. Nicht das Thier, das ihr seht, ist das Thierische; es ist nur der wandelnde Stamm des Thierischen in ihm, das mit dem Alter der Mannbarkeit auszuziehen strebt, als Samen sich

allmählich entfernt, um sich ein neues Haus zu suchen und das alte als abgebraucht zur Lust des Urthierischen versteinert liegen läßt. — Nachdem Oken seinen „Abriß des Systems der Biologie" (1805) und mit Kieser gemeinschaftlich „Beiträge zur vergleichenden Zoologie, Anatomie und Physiologie" (1806) herausgegeben hatte, wurde er im Jahre 1807 als außerordentlicher Professor der Medicin nach Jena berufen, wo er in einer kleinen Schrift „über die Bedeutung der Schädelknochen" (1807) die epochemachende Entdeckung machte und bewies, daß der Schädel nur eine Erweiterung der Wirbelsäule und daß darum in der Bildung des Schädelwirbels der Schlüssel zum ganzen Knochenbau des Thieres enthalten sei.

Zu Schelling blieb das Verhältniß Oken's fernerhin kein nahes und freundliches. Der Mann, welcher die ursprüngliche Schelling'sche Naturphilosophie mit der empirischen Forschung verschmolz und ihre Prinzipien consequent durchführte und vollendete, konnte nicht mehr mit dem Urheber der Naturphilosophie Hand in Hand gehen, als dieser die platonische Ideenlehre und religiöse Mystik hineinwob. Die Einzigen unter Schelling's ersten und geistvollsten Anhängern, die wir ihm durch den Verlauf der platonischen und theosophisch-mystischen Wendung hindurch treu folgen sehen, waren Steffens und Schubert.

Steffens hatte, wie wir sahen, sogleich bei seiner Ankunft in Deutschland sich an die Schelling'sche Naturphilosophie und an Schelling persönlich angeschlossen. In Freiberg schrieb er 1799—1800 sein frischestes und ursprünglichstes Werk, die „Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde", worin er von dem spielenden und willkürlichen combinatorischen Verfahren Schelling's den maaßlosesten Gebrauch machte. Er wollte darin, wie er selbst sagt, auf dem Wege der Reduction entwickeln, was Schelling durch Deduction gefunden hatte. Der Mensch sollte ganz und gar ein Product der Naturentwickelung sein und diese ihr innerstes Mysterium im Menschen concentriren. Alle Erscheinungen des Lebens in der Einheit der Natur und der Ge-

schichte zu verbinden, also die geologische Entwickelung des Lebens in der Totalität aller seiner vegetativen und animalen Formen darzustellen, war die Absicht dieser Schrift. Ein Gegensatz ist es am Ende, der im animalischen Leben als Sensibilität und Irritabilität, im Organischen überhaupt als Thier und Pflanze, in der chemischen Sphäre als Stickstoff und Kohlenstoff, in der geologischen als Kalk- und Kieselformation sich darstellt, welche letztere die erste Regung der animalisirenden und vegetativen Tendenz der Natur zeigt. Die Kalkgebirge zeigen die Residuen derjenigen Thätigkeit, durch deren vollkommenes Individualisiren erst die Animalisation entstand. Das ungeheure Thier, dessen Skelett die ganze Kalkreihe darstellt, war eben deswegen kein Thier; die ungeheure Pflanze, deren Residuum die ganze Kieselreihe darstellt, war eben darum keine Pflanze, weil die Individualität noch nicht in ihr gekeimt hatte. Wie aber in der ursprünglich homogenen Masse die erste Entgegensetzung entsteht, wie aus dieser alle übrigen entspringen, und wie sie sich wechselseitig erhalten, ohne daß die ursprünglichen von den späteren aufgehoben werden, dies lehrt eine Geschichte der Erde. Wenn nun aber so alle Körper der Erde, als eine Reihe betrachtet, die Polarität offenbaren, wenn in der Mitte dieser Reihe die Polarität der Erde als Polarität der Körper selbst, als isolirter Magnetismus erscheint, so wird dieser der Evolution der Erde zum Grunde liegen und die Endpunkte dieser Evolution, Stickstoff und Kohlenstoff, werden als Repräsentanten des Magnetismus erscheinen. Dies ist das eigentliche Thema des Steffens'schen Werkes, welches von allen zur Schule gehörigen mit freudiger Anerkennung begrüßt wurde, so daß Steffens bald als ein Schelling völlig ebenbürtiger Repräsentant der Naturphilosophie angesehen und im Jahre 1804 als Professor der philosophischen Naturwissenschaft nach Halle berufen wurde. Dort war unter Andern Varnhagen von Ense, als angehender Mediciner, sein Zuhörer und fand in dem „heitern jugendlich hübschen, von bewegter Geistigkeit sprudelnden Steffens eine ebenso liebenswürdige als geniale Erscheinung". Er riß (so bekennt

Varnhagen) in seinen Vorlesungen gleich im Anfang seine Zuhörer in Begeisterung fort. Es war unmöglich, in diesem Gedränge von tiefen Anschauungen, großartigen Verknüpfungen und blühenden Sprechweisen, die seiner Beredsamkeit entquollen, sich einer aufwallenden Theilnahme zu erwehren. Ich versetzte mich mit Leichtigkeit in die naturphilosophischen Ansichten und Ausdrücke; ich sah mit Bewunderung den begeisterten Lehrer einen ungeheuern Stoff herrschend durchschalten; ich freute mich der Liebenswürdigkeit eines Vortrags, der immer ein bewegtes Herz erkennen ließ. — Zum Behuf seiner Vorlesungen gab Steffens im Jahre 1806 seine „Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft" heraus. Dem sorgfältigen Leser (sagt er in der Vorrede) wird es von selbst klar werden, wie viel ich Leopold von Buch, Görres, Alexander von Humboldt, Kielmayer, Möller, Reil, Ritter, Treviranus, Troxler, Werner, Winterl verdanke; vorzüglich wird man mehrere bekannte Ansichten Schelling's hier wiederfinden. Unserer Zeit nämlich (heißt es dann weiter in der Einleitung) ward es vergönnt, das Erwachen der uralten Speculation und diejenige Anschauung, die alle Gegensätze vernichtet, zu schauen, und als den lebendigen Geist, der uns diese Anschauung schenkte, nenne ich Schelling. Nicht zwar die Idee, die vielmehr so alt wie die Geschichte selbst, alle Ansichten des Lebens und der Wissenschaft leitete und durch große Geister zu verschiedenen Zeiten vernehmlich genug ausgesprochen wurde, ist Schelling's Eigenthum. Aber durch ihn wurde sie dem Zeitalter offenbar, nachdem sie lange aus allen wissenschaftlichen Bestrebungen zurückgedrängt worden war. Das eigenthümliche Verdienst Schelling's ist vielmehr das Bestreben, die ewige Wahrheit als nie erlöschende innere Sonne aller Wissenschaft und alles Erkennens in der Geschichte auf immer zu begründen, und die wahre Würde seiner Individualität offenbart sich in dem rastlosen, seiner trefflichen Natur früh eingepflanzten Triebe, alle Abweichungen der Zeit zur Urquelle zurückzuführen, das Endliche aber als Scheinrealität einer sinnlichen Anschauung, insofern es als ein Ansich

ein falsches Leben heucheln will, als ewiges Opfer der Wahrheit zu weihen. Wäre es nun auch der Fall, daß er in diesem oder jenem dem Irrthum erliegen mußte, so bleibt ihm doch das unsterbliche Verdienst, einen wissenschaftlichen Cultus eingerichtet zu haben, wie ihn die Geschichte bisher nicht kannte. Eine solche Ansicht vermag nun auf eine hohe Weise das Herrlichste zu offenbaren, und wem es gelungen ist, sich ihrer zu eigen zu machen, der erkennt nicht nur jene Einheit der Dinge mit einer allgemeinen Einheit, sondern auch die mit ihr zugleich gegebene selige Einheit der Dinge mit sich selbst, durch welche die ihnen innewohnende Einheit als Eins gesetzt wird mit ihrem abgesonderten Dasein. Ergriffen von unendlicher Liebe findet das Gemüth sich in den Dingen wieder, und die Relation, das Maaß der Beziehungen, durch welches uns die Gedanken verwandter und verständlicher, die Dinge entfernter und fremder erschienen, ist verschwunden. Ganz in dem Ewigen der Natur versunken, finden wir uns selbst ohne Furcht, als Natur, und retten die Freiheit, indem wir sie hingeben. Wie die Freiheit oder das göttliche Gemüth sich selbst findet in der Nothwendigkeit oder in der göttlichen Natur, so findet sich die Nothwendigkeit auch selbst in der Freiheit, und wie die Nothwendigkeit in ewiger Verbindung mit der Freiheit lebendig, so ist die Freiheit in ewiger Verbindung mit der Freiheit sittlich. — Indem sich nun in den „Grundzügen" selbst Steffens fast wörtlich an Schelling's „Darstellung" des Identitätssystemes anschließt, unterscheidet er sich von Schelling darin, daß er nach Baader's, Troxler's und Wagner's Vorgange das Hauptbestreben der Naturphilosophie in die Erkenntniß der Relativität der Gegensätze als Erkenntniß der Quadruplicität setzt, die er als den Faden ansieht, der uns im Chaos der Natur sicher leite. Was für die Zeit die Quadruplicität der größern und kleinern Epochen, und für den Raum die vier Weltgegenden sind, ebendasselbe sind für die Beobachtung die vier Elemente und für das chemische Experiment die vier Grundstoffe (Sauer-, Wasser-, Stick- und Kohlenstoff.) Ein jedes Endliche enthält die ganze

Quadruplicität in sich, nur mit dem Hervortreten der einen Seite, durch welche eben die bestimmte Potenz bezeichnet wird; das Endliche selbst aber ist die Identität der vierfachen Richtungen, der Cirkel des scheinbaren Quadrats. Das Leben des Totalorganismus, der Erde, zeigt zuletzt in der Vegetation und Animalisation, wie diese letztere eine Stufenfolge darbiete und auf der letzten Stufe, der Sensibilität, die Thierklassen der Entwickelung der Sinne parallel gehen. Der Mittelpunkt aller Organisationen ist aber der Mensch, und alle einzelnen Sphären der Organisation sind als disjecta membra der Menschenorganisation anzusehen. Das Kind ist sanguinisch, der Jüngling cholerisch, der Mann melancholisch, der Greis ist phlegmatisch. Krankheit ist nur aus der totalen Spannung der Organisation überhaupt zu verstehen; sie ist das Streben einer einzelnen Function, die totale Form der Organisation in ihre einzelne Potenz aufzunehmen. Gesundheit ist die Durchsichtigkeit des Körpers für die Seele, vollkommene Identität der Seele und des Leibes. Bewußtsein ist die Spannung zwischen einem innerlich Unendlichen (als Ich) und einem äußerlich Unendlichen (als Universum) als eine innere Spannung gesetzt. Durch das Bewußtsein wird in jedem Moment das Unendliche, also die Totalität, gesetzt und der Gegensatz von Aeußerm und Innerm aufgehoben. Das Bewußtsein ist im Mittelpunkt aller Individualität. Die reine Individualität führt, in sich begründet, immer nur ein eigenes zeitloses Leben; geschichtlich drückt sie sich als Sittlichkeit, in der Natur als ewige ungetrübte Harmonie aus. Die wahre Natur ist nur diejenige, welche ohne Gegensatz in sich selbst lebend, der Form nach nothwendig, also die Identität der Form und des Wesens, der Sittlichkeit und der Harmonie, der Natur und Geschichte erkennt. Freiheit und Nothwendigkeit sind, wie Materie und Geist, ewig in einander. — Wie Steffens in dieser Schrift noch ganz auf dem ursprünglichen naturphilosophischen Standpunkt der Identitätsphilosophie stand, zeigt schließlich auch die Art, wie er in der Vorrede über die Anhänger der Naturphilosophie als eine andere Art von Geg=

nern spricht. So sind Einige (sagt er), die sich haben sagen lassen, wie Alles in der Totalität sei, und die dies auch wohl auf eine halbe Weise begreifen, denen es aber nicht gegeben ist, den deutlichen, bestimmten Umriß des Individuellen klar zu fassen. Diesen erscheint Alles: Leben, Gestalt, Form, das Einzelne und Ganze als ein Unbestimmtes, als Andacht, Ahnung, Anbetung, was sich nicht mit der klaren Vernunft fassen läßt, weil diese Alles, das Ganze wie das Einzelne, auf die bestimmteste Weise anschaut; sie fassen daher dieses Unbestimmte mit dem heiligen Willen, mit Frömmigkeit. Andere hatten gehört, daß Poesie und Philosophie, Wissenschaft und Kunst Eins sei; sie meinten daher, man könne wohl beide äußerlich verbinden, was begreiflicher Weise beiden gleich schädlich sein muß. — An den Schelling-Marcus'schen Jahrbüchern der Medicin hat sich Steffens nur im letzten Bande (1808) mit einer Abhandlung „über die Vegetation des animalischen Prozesses" betheiligt.

Auch Schubert war, wie Steffens, bereits in Jena als Student der Medicin persönlich durch Schelling angeregt worden, verdankte aber auch Steffens nicht wenig. Nachdem er eine Zeit lang als praktischer Arzt in Altenburg in beschränkten Verhältnissen gelebt hatte, war er um Werner's willen nach Freiberg gegangen, wo er nach Schelling's naturphilosophischen Schriften, zum Theil auch aus dessen Vorträgen schöpfend, seine „Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens" (1806 und 1807) verfaßte. Der erste Theil handelt vom allgemeinen Grunde des Lebens. Zur Vereinigung des Entgegengesetzten, des Männlichen und Weiblichen, führt nicht das Streben, sich zu ergänzen, sondern der schöpferische Trieb. Leben ist Schaffen, das Leben aber nur Eines, das Leben des Alls oder Kosmos. Darum sind auch die Entgegengesetzten gleich, nur verschieden entwickelt, und nur zwischen minder und mehr Vollkommenem, zwischen verschiedenen Entwickelungsstufen findet Gegensatz statt, und das höher stehende Männliche begeistert und erhebt das Weibliche zu gleicher Schöpferthätigkeit, so daß in der schaffenden Vereinigung beide dem Ele-

mente des Lebens, dem Ganzen, gleich stehen und der Einen Substanz, von welcher die Dinge nur Modificationen sind, gleich werden. — Die kosmischen Verhältnisse des Lebens betrachtet der zweite Theil. Die Verwesung ist das Zurückfallen in die erste Materie und die Alles beseelende Luft; die Zeugung das Heraussetzen aus beiden. Als allgemeines Weltgesetz offenbart sich im Größten und Kleinsten das Gesetz, daß in der ganzen Natur der Grundlage ein Vermögen gegeben ist, bei einem gewissen Grade des Erregtseins durch das Positive oder Männliche auf dieses selbst positiv zu reagiren. — In Dresden, wo Schubert nach seinem Abgange von Freiberg Vorlesungen hielt, entstand aus diesen die Schrift „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften" (1808), worunter er besonders diejenigen Erscheinungen verstand, die Zusammenhänge mit dem Universum zeigen, deren unklare Erkenntniß dem Dämmerungslichte gleiche, das der von der Sonne abgewandten Planetenhälfte zukomme. Hier werden besonders kosmische und geologische Verhältnisse und thierischer Magnetismus behandelt. — Schelling erwies sich gegen seinen Jünger Schubert dadurch freundlich und dankbar, daß er ihm 1809 die Stelle eines Directors des Realinstituts in Nürnberg verschaffte, wo der Schelling'sche Naturphilosoph in seinem träumerisch-zerflossenen Wesen durch die Bekanntschaft mit Franz Baader und St. Martin's Schriften in die mystisch-theosophische Richtung gerieth, die seitdem in seinen Schriften hervortritt.

So sehr sich auch der Naturforscher mit dem Schelling'schen Identitätssysteme befreunden mochte; es ließ ihn unbefriedigt, sobald über die poetische Naturbegeisterung die überlieferten religiösen Vorstellungen die Oberhand gewannen. Die Frömmigkeit konnte in der Lehre von dem All-Einen, das bald als Gott bald als Welt gefaßt werde, nur einen Pantheismus erblicken, der es zu keiner Anbetung Gottes bringen konnte. Ein Theologe, der eine Zeit lang im ersten Jahrzehent dieses Jahrhunderts dem Schelling'schen Systeme angehangen hatte, Tzschirner, machte im Jahre 1811 in seinen „Briefen über Reinhard's Geständnisse" über

seine Beziehung zur Schelling'schen Philosophie folgendes merkwürdige Bekenntniß: Ich muß gestehen (schreibt Tzschirner), daß mich das allgemeine Leben, welches diese Philosophie in die todte Natur haucht und den Sonnen und Planeten, wie dem Wurm und der Pflanze mittheilt, die Vereinigung, welche sie zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen vermittelt, wunderbar angezogen hat. Die Physik hatte mich die Weltkörper nur als Massen betrachten gelehrt, welche sich seelenlos nach dem Gesetze der Schwere bewegen; die Naturphilosophie beseelte diese Massen, und heitrer blickte ich zu den Sternen auf und fühlte mich ihnen in dem Gedanken befreundet, daß in ihnen, wie in mir, die Fülle des Lebens, obwohl in unendlich höhern Potenzen, und das Bewußtsein ihrer schöpferischen Kraft und ihres fröhlichen Wandels in den himmlischen Sphären wohne. Kant's Kriticismus hatte eine scharf trennende Grenze zwischen das Sinnliche und Uebersinnliche gestellt, hatte mir das Schauen und das Wissen genommen; die Naturphilosophie warf die Scheidewand zwischen dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen nieder, vermählte den Himmel mit der Erde, lehrte mich das Unendliche im Endlichen schauen und schloß Vernunft und Phantasie in Ein Vermögen zusammen, in das Vermögen, das Unendliche anzuschauen, und setzte Poesie und Philosophie in die engste Verbindung. Bald aber verschwand in mir diese poetische Stimmung wieder. Die nüchterne Ruhe trat wieder ein, und ich suchte den Sinn dieser Philosophie mit Bestimmtheit und Deutlichkeit zu fassen. Da war es mir, als würde mit Einem Mal ein schöner Zauber gelöst; da sah ich mich nicht mehr von lieblichen Dichtungen, nur von unbestimmten und luftigen Gestalten ohne Consistenz und Haltung umringt; da öffnete sich ein Abgrund, der alles Große und Herrliche zu verschlingen drohte. Bei ruhiger Prüfung mußte ich an der Naturphilosophie Klarheit und Deutlichkeit und sicheren Begründung zweifeln, entdeckte ich, daß sie zu den trostlosesten Resultaten führe. Mehr hat mir keine Philosophie versprochen, weniger keine gehalten. Sie trägt ein liebliches und glänzendes Gewand; streifen wir aber

die schöne Hülle ab, so tritt uns hohl und bleich eine Gestalt entgegen, deren Anblick wir nicht ertragen können. Die Philosophie, die so viel vom Anschauen des Unendlichen, von den Offenbarungen Gottes, vom seligen Leben im Absoluten redet, endigt mit dem Resultate, daß Alles, was ist und geschieht, mithin auch der Mensch mit seinen Gedanken, Entschlüssen und Handlungen die nothwendige Wirkung einer nothwendigen Lebenskraft sei, welche unablässig zeuge und gebäre und ihre Zeugungen verwandle und umgestalte, um wieder neue Productionen aus ihrer nie erschöpfenden Fülle hervorgehen zu lassen. Dies ist das Resultat der Naturphilosophie, womit sie Alles hinwegnimmt, was dem Leben Würde, Zweck und Bedeutung giebt, die Idee der Gottheit, der Unsterblichkeit, der Freiheit und der Sittlichkeit. Lasse man sich nicht durch die Sprache der Andacht, durch die öftern Erwähnungen Gottes und seiner Offenbarungen verführen. Der Gott der Naturphilosophen ist das Universum; es wohnt in ihm nur Leben und Bewußtsein und zeugende Kraft, aber kein heiliger Wille, keine Güte und Gerechtigkeit. Das selige Leben dieser Philosophie besteht nur in der Exaltation des Gemüths, welches sich selbst vergessend das allgemeine Leben anschaut und betrachtet. Ihr Unendliches ist nur ein gesteigertes Endliches, und was wir das Uebersinnliche nennen, weil es nie in den Kreis der Erfahrung hineintritt, Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit, das sucht man in dem Systeme des Absoluten vergebens. —

So der theologische Mann. Nicht anders in der That konnten die gläubigen Verkündiger des Christenthums denken und urtheilen, denen die Kant'sche Kritik der Ideen des Uebersinnlichen unverstanden geblieben war. Wie Tzschirner'n, so erging es Vielen, welche an das Schelling'sche System den Maßstab der religiösen Ueberlieferung anlegten. Aber auch Klarheit, Deutlichkeit und sichere Begründung hatte Tzschirner an demselben vermißt, und von dieser Seite griff in der Reihe der philosophischen Gegner Schelling's Köppen das Identitätssystem an.

III.

Die Reihe der Angriffe auf das Schelling'sche System eröffnete der Kantianer Schmid zu Jena, in seinen „Aufsätzen philosophischen und theologischen Inhalts", welcher die Identitätslehre als eine Ausgeburt der mit Fichte begonnenen revolutionären philosophischen Epoche und Entartung der Kant'schen Philosophie bezeichnete. Krug in Wittenberg hatte in seinen „Briefen über den neuesten Idealismus" das Schelling'sche System des transscendentalen Idealismus vom Standpunkt eines popularisirenden Wolfianismus angegriffen, in welchem die Kant'sche Philosophie alle Spitzen verlor. Obgleich er darüber von Hegel im kritischen Journal derb hergenommen wurde und Hegel den Krug'schen Angriffen gegen Schelling vorwirft, es gehe dabei Alles durcheinander, wie Mäusedreck und Koriander; so hatte derselbe doch ganz richtig herausgefunden, daß es widersprechend sei, wenn in der Philosophie durchaus Nichts vorausgesetzt werden solle und doch das Absolute als absolute Identität vorausgesetzt werde, und daß sich Schelling das Ansehen gebe, das ganze System unserer Vorstellungen zu deduciren. Hegel erwidert ihm darauf, jenen Widerspruch werde der gemeine Verstand immer in der Philosophie finden, da derselbe das Absolute mit dem Endlichen in denselben Rang setze; und in Bezug auf die zweite Inconsequenz verstehe Herr Krug die Sache, wie der gemeinste Plebs, und fordere, es solle jeder Hund und Katze, ja sogar Herrn Krug's Schreibfeder deducirt werden.

In dem von Bouterwek herausgegebenen „Museum der Philosophie und Literatur" (1803) hatte Schulze (Aenesidemus) in Helmstädt anonym „Aphorismen über das Absolute" drucken lassen, welche auf eine Parodie des Identitätssystems abgesehen waren, von dessen Anhängern aber für baare Münze genommen wurden. Für diese Persiflage stattete Schelling im ersten Heft, der „Jahrbücher der Medicin" dem „nicht unbekannten Verfasser" öffentlich seinen Dank ab, weil es an sich angenehm sei, das ungebildete

Geschrei der deutschen Polemik durch einen Ton von Geist und Laune unterbrochen zu sehen, theils weil Bouterwek diese Parodie seiner Lehre als eine neue vortreffliche Lehre und Vorstellungsart gläubig aufgenommen habe. In letzterem Punkte hat freilich Schelling, der so klug war, zum bösen Spiele gute Miene zu machen, neben die Scheibe geschossen, indem Jacobi im Juni 1803 an Reinhold schrieb, daß ihm Bouterwek in einem Briefe mitgetheilt habe, der Verfasser der Aphorismen über das Absolute wolle für's Erste ungenannt bleiben, weil sein sehr bekannter Name sonst die bittere Verspottung der Schelling'schen Träumerei, über die er sich durch eine der feinsten Parodien lustig mache, zu früh in Ernst verwandeln würde. In den Aphorismen hatte es geheißen: „Der Abglanz des Absoluten, indem er sich am Nichts bricht, gestaltet Erscheinungen und veranlaßt dadurch die Entstehung einer unendlichen Vielheit scheinbarer Realitäten". Dieses Nichts aller Relation (meint nun Schelling) ist eben Nichts außer dem All, sondern das All selbst.

Während nun Nikolai zu Berlin in seiner „neuen allgemeinen deutschen Bibliothek", dem Tribunal der wässerigen Verstandesaufklärung, auf das neue Absolutsystem und dessen Anhänger unverdrossen mit Plattheiten losschlug; während gegen dasselbe ein gewisser Kunhard in seinen „skeptischen Fragen" den Standpunkt der gewöhnlichen Kantianer damaliger Zeit und des Skeptikers Aenesidemus (Schulze) zu Hülfe rief, der jene Parodie auf das Absolute geschrieben hatte; während ein Pseudonymus Ernst Polarch im Jahre 1803 aus Germanien über „des Paracelsus Spinosior absolutes Ei" allerlei Witzigkeiten vom Stapel laufen ließ; während endlich der Theologe Jenisch in seiner „Kritik des dogmatisch-idealistischen Religions- und Moralsystems" (1804) alles Gift und alle Galle eines rasenden Hasses über das Schelling'sche System ausschüttete: verfolgte Reinhold in Kiel in seinen „Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie", seit 1801, neben der Aufgabe, seinen eigenen philosophischen Standpunkt zu ent-

wickeln und zu begründen, fortwährend die Polemik gegen Schelling mit wissenschaftlicher Besonnenheit. Schelling (hebt er hervor) habe die letzte Consequenz aus dem durch Kant begonnenen transscendentalen Idealismus gezogen, aber sein ganzes Philosophiren beruhe auf einer Verwechslung des Denkens und Vorstellens, des Wesens und der Erscheinung, und durch Anwendung vieldeutiger Worte verwirre derselbe getrennte Gebiete; der wirkliche Begriff der Identität aber fehle ihm, da die Indifferenz in seinem Systeme nur durch Absehen von der Differenz und Wiederhinsehen auf dieselbe gewonnen werde. Am gründlichsten aber gingen dem Urheber des Identitätsystemes zwei aus der Jacobi'schen Schule hervorgegangene Denker zu Leibe, deren Gegenschriften gerade in der Zwischenzeit von Schelling's Weggang von Jena und seinem Auftreten in Würzburg erschienen und sich wechselseitig ergänzen. Der Eine war Köppen, der Andere Fries.

Der Lübecker Theologe Friedrich Köppen, in gleichem Alter mit Schelling, hatte sich bereits im Jahre 1797 in einer Schrift „über die Offenbarung in Bezug auf Kant'sche und Fichte'sche Philosophie" auf die Seite des Glaubensphilosophen Jacobi gestellt, dessen Grundgedanken er sowohl in der Gegenschrift gegen Schelling, als auch später als Professor der Philosophie zu Landshut in seinem Hauptwerke: „Darstellung des Wesens der Philosophie" weitläufig ausführte. Die Schwäche der Jacobi'schen Glaubensphilosophie theilt auch Köppen; aber die Schwäche des Identitätssystems hat er mit wahrhaft meisterhaftem Scharfsinn und mit einer Klarheit und Präcision, wie damals kein Anderer, offen gelegt in seinem Buche: „Schelling's Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts" (1803). Er wendet sich an unbefangene Denker, die sich nicht durch sophistischen Schein blenden lassen; die nicht Namen huldigen, sondern der Sache; die mit eigenen Augen sehen und mit eigenem Urtheil entscheiden wollen. Die Widersprüche der Schelling'schen Lehre seien wohl keine Täuschung, wenn sie sich logisch begreiflich machen lassen,

und die Richtigkeit des Systems sei wohl evident genug, wenn wirklich Nichts darin sei. Auf welche Weise demonstrirt man (fragt Köppen) in der Philosophie? Reflexion und Abstraction öffnen das Reich der Begriffe. Unser Begreifen, d. h. unser Erkennen durch den Begriff, ist ein Merken, ein Entgegensetzen, ein Gleichsetzen. Die Reflexion merkt das Verschiedene, Getrennte; die Abstraction läßt die Unterschiede verschwinden und setzt sie gleich in einem Dritten. Das Verschwinden der Einzelheiten in der Abstraction giebt das Allgemeine; das Hervortreten des Einzelnen, nach aufgehobener Abstraction, giebt das Einzelne. Worte werden Zeichen für die Begriffe der Sachen, d. h. für Allgemeinheiten, die durch Abstraction entstanden sind. Neue Erweiterungen auf dem Gebiete des Merkens, der Erfahrung erzeugen neue Begriffe und Worte. Im Bilde läßt sich die Handlung des Abstrahirens als ein in die Höhe Steigen vorstellen; eine Leiter, die man hinaufgestiegen, steigt man noch leichter wieder hinab. Ein solches Herabsteigen heißt in der Philosophie a priori, Deduction, Demonstration. Kommt es mit dem Hinaufsteigen zu einer gewissen Höhe, so könnte uns freilich die Hoffnung begleiten, Alles mit einem Male, die ganze Welt zu sehen; nur daß alsdann die Gegenstände so klein würden, daß wir eigentlich Nichts mehr deutlich von einander geschieden sähen und auch die Welt höchstens als Punkt hervorträte. Wollte man heruntersteigend von dieser Höhe die Welt deduciren, so würde das Sehen derselben hergeleitet aus dem Nichtsehen, das Schauen des Einzelnen aus dem Schauen des Nichts. Ohne Bild: alles Verallgemeinern, alles Abstrahiren hat seine Grenze, sein Ziel, von dem nicht mehr abstrahirt werden kann. Jeder allgemeine Begriff hat etwas Concretes, worauf er sich bezieht; verschwindet diese Beziehung, so ist er kein Begriff mehr, es bleibt das bloße Wort übrig. Fängt die Deduction mit diesem Worte an, so deducirt sie alle Begriffe und alle Sachen aus bloßem Worte allein und liefert eine vollkommene Demonstration aus dem höchsten a priori, aus dem Nichts. Jede Demonstration des Besonderen aus dem Allge-

meinen vergißt, auf welchem Wege das Allgemeine entstand, nämlich durch Abstraction von dem Besonderen. Kant legte die Erfahrung factisch zum Grunde und beschränkte sich auf eine bloße Analyse ihrer Bedingungen. Fichte machte das Wissen und Erkennen vom Stoffe ganz unabhängig; er construirte aus dem reinen Ich, dem reinen Bewußtsein und kann niemals auf die Realität als eine Position, die er nur in dem praktischen Theile seiner Philosophie wieder anschießen ließ. Schelling begann mit der reinen Construction; nur die Construction ist ihm absolut, ist absolute Erkenntniß, und alle Producte sind Erscheinungen der absoluten Construction. In der Construction allein ist ihm das Absolute vorhanden; dies wäre richtig, wenn der Mensch Subject und Object absolut construiren könnte; aber er kann nicht absolut construiren, sondern nur nachconstruiren, er ist kein Weltschöpfer. Wir können das Allgemeine nur am Besonderen lernen und erkennen, nur vom Besonderen, als dem Ersten in unserer Erkenntniß, zum Allgemeinen aufsteigen; aber wir erkennen nichts absolut Unbedingtes. Wahrnehmen, Wiedererkennen und Begreifen in steigenden Verhältnissen macht die ganze Fülle unsers intellectuellen Vermögens aus. Dabei würde es der Mensch beruhen lassen, wenn nicht die dem Verstande und den Sinnen folgende Vernunft nach einem Ganzen der Erkenntniß strebte. Innerhalb der mechanisch nothwendigen Verkettung der Ursachen und Wirkungen erkennen wir als endliche Wesen. Das eine Ende dieser Kette liegt in der Endlichkeit, das andere in der Unendlichkeit. Lassen wir diese beiden Enden zusammenfallen, so haben wir den Anfangspunkt der Schelling'schen Philosophie, absolute Construction. In der absoluten Construction ist kein Anfang, kein Ende, kein Maaß, keine Zeit, kein Raum, keine Bewegung, keine Ruhe, überhaupt keine Diversität, sondern absolute Identität. Alle diese Negationen der absoluten Construction kommen als Positionen zum Vorschein in der Erscheinung; die Welt und alles Einzelne in ihr ist nur Position, inwiefern sie erscheint, an sich aber Negation. Diese Genesis der Schelling'schen Philosophie besteht in einem

wahren Salto mortale, in einem Sprung vom Gebiete der Construction an sich zum Gebiete der endlichen Construction, die eine scheinbare ist. Aber der Sprung wird verborgen. Wodurch? In der intellectuellen Anschauung schaut man die Construction an sich, die Einheit des Unendlichen und Endlichen, absolute Identität. Was aber jede Construction möglich macht; was jedem Begriff als Wesen, worauf er sich bezieht, zum Grunde liegt, ist in der That das Besondere. Durch das Besondere also kommt es zum endlichen Construiren; auf das Besondere beziehen sich die Begriffe. Ein solches Besonderes aber, worauf die ganze nachconstruirende menschliche Erkenntniß beruht, ist weder im Wesen noch in der Form jener absoluten Identität Schelling's enthalten. Die intellectuale Anschauung derselben besteht in der Einheit des Allgemeinen und Besonderen, des Unendlichen und Endlichen. Ihr fehlt also jenes wahre Endliche in Gegensätzen, dessen die menschliche Erkenntniß bedarf. Das Selbsterkennen dieser Identität erzeugt freilich den Unterschied zwischen Subject und Prädikat; aber sie sind vollkommen identisch und schlechterdings kein besonderes Subject und Prädikat. Aus dem logischen Erkennen, aus der logischen Gleich- und Entgegensetzung, der Indifferenz und Differenz läßt sich nie eine Sache, ein Object construiren. Aus dem logischen Subject und Prädikat erzeugt sich schlechterdings kein reales, besonderes und endliches Subject, also auch keine Erkenntniß. Die Schelling'sche Philosophie kann dies nicht einräumen, ohne verloren zu gehen; sie muß also das logische Subject in das reale Subject, das logische Prädikat in das reale Object verwandeln, um mit ihnen in der Endlichkeit construiren zu können. Diese Verwandlung geschieht durch bloße Namenvertauschung, indem Schelling statt Prädikat Object setzt. Die Form spielt im Schelling'schen System eine doppelte Rolle: sie bringt Vielheit in die absolute Identität, den Unterschied des Subjects und Prädikats; sie bringt aber Einheit in das Besondere, die Identität des Subjects und Prädikats. Die Brücke zwischen dem Ansich und der Erscheinung ist fertig. Die

Form macht also Eines zu Vielem und Vieles zu Einem. Wem die Verdeckung des Schelling'schen Sprunges von dem Sein an sich oder dem Wesen des Seins verdeckt bleibt, der construirt die Begriffe in die Anschauung und umgekehrt, er vernichtet die Wirklichkeit und verwirklicht das Nichts. Wer dagegen diesen Sprung wahrnimmt, der sieht die Unmöglichkeit, ihn aufzuheben, die Unmöglichkeit eines Systems, das ihn aufgehoben haben will. Aus logischen Sätzen wird kein Sein, aus dem logischen Subject und Prädikat kein reales Subject und Object. Das Sein hat keine Größe und kann nicht gemessen werden. Wo kein Maß stattfindet, findet keine Erkenntniß statt; das Sein ist unconstruirbar und unbegreiflich.

Die Widersprüche der Schelling'schen Philosophie (fährt Köppen fort) müssen sich deswegen bei jedem Schritte zeigen lassen. Zum Denken der Vernunft gelangen wir, nach der Schellingschen „Darstellung" des Identitätssystems, durch Reflexion auf Etwas, das sich zwischen Subjectives und Objectives stellt. Wird dieses erst durch die Stelle indifferent? Oder was ist dieses Gestellte, sich indifferent gegen beide Verhaltende? Die Vernunft. Sie war aber vorher von Schelling als die Indifferenz des Subjectiven bestimmt. Ist denn nun jenes Etwas einerlei mit der totalen Indifferenz? Und wenn ich die letztere denke, wie komme ich zu dem Etwas? Weiter, wenn die Vernunft nichts Subjectives und nichts Objectives ist, so ist sie ebendarum auch nichts Gedachtes und nichts Denkendes, denn das Gedachte ist nur im Gegensatz gegen Denkendes möglich. Also wird, nach Schelling, die Vernunft gedacht und zugleich nicht gedacht. Wodurch wird mir aber die Vernunft zum Ansich, zum Unbedingten? Durch die Abstraction vom Denkenden, also bedingt durch dieselbe, und diese Abstraction ist wieder bedingt durch Reflexion, und die Reflexion ist bedingt durch ein Denkendes, von welchem oben abstrahirt werden soll. Nach Schelling ist die Philosophie Vernunfterkenntniß, absolut wie die Vernunft, ohne alle Beschränktheit. Dann aber giebt es in der Philosophie ein doppeltes Wunder. Zuvör-

derst eine Erkenntniß ohne Denkendes und ohne Gedachtes, ohne Subject und Object, aber doch Erkenntniß. Ferner eine Erkenntniß der Dinge und zwar unbedingter Dinge, da ja nach Schelling die Philosophie aus ihrem absoluten Indifferenzpunkte zu den Beschränktheiten nie herauskomme. Nun aber sind unbedingte Dinge ein Widerspruch; wie kommt nun die Philosophie zu bedingten, beschränkten Dingen, ohne aus ihrer Indifferenz herauszugehen? Geht sie aber heraus, wie bleibt sie wahre Philosophie? Oder, da die Dinge nie zu ihr hineinkommen, wie kommen sie hinein? Wie können die stets nur im Gegensatz eines Denkenden gedachten Dinge in der absoluten Vernunft ein- oder ausgedrückt sein? Der Anfang und erste Schritt zur Philosophie ist nach Schelling intellectuelle Anschauung. Ist nun Anschauung als das Vermögen bestimmt, das Allgemeine des Begriffs im Besondern zu sehen, so ist in ihr ein Besonderes vorhanden, das im Begriffe fehlt. Damit aber ist die Anschauung nothwendig der Differenz unterworfen; wie kann sie also Anfang der Philosophie sein, deren Standpunkt doch der Standpunkt der Vernunft, d. h. der totalen Indifferenz sein soll? Wie kann je etwas Anderes, als Indifferenz, in der Philosophie angeschaut werden, da ja mit der Anschauung der Differenz schon der Standpunkt der Philosophie und der Vernunft verlassen ist. Ist die Anschauung das Erste, so steht die Philosophie nicht auf dem Standpunkte der totalen Indifferenz, sondern der Differenz. Soll nun aber etwa blos von der sinnlichen Anschauung gelten, daß sie ein Besonderes ist, während die intellectuale Anschauung, ihr entgegengesetzt, indifferent und allgemein sei; so entstehen neue Widersprüche. Nach Schelling's Erklärung ist nämlich Indifferenz des Denkens und Anschauens der eigentliche Charakter des Philosophen; mögen wir nun Anschauen als sinnliches oder als intellectuelles nehmen, so ergiebt sich in beiden Fällen Indifferenz der Indifferenz und der Differenz, d. h. Nichtunterschied des Nichzuunterscheidenden und des Unterschiedes ist Charakter des Philosophen. Totale Verwirrung hat denselben Charakter. In der Indifferenz, dem Nichtzuunterscheidenden

giebt es keinen Unterschied; es läßt sich also in ihr nichts schauen; der Begriff und die Sache, worauf er sich bezieht, sind verschwunden. Schaute die Anschauung den Begriff an, so wäre sie nicht indifferent, wie sie doch sein soll; ist sie aber indifferent, so ist sie nicht different. Der Urgrund solcher speculativer Widersprüche liegt darin: es giebt schlechterdings kein Begreifen ohne ein Begriffenes und Begreifendes, kein Denken ohne Gedachtes und Denkendes, kein Anschauen ohne Angeschautes und Anschauendes. Mit der vollständigen Abstraction von allem diesem kommt am Ende nur das Nichts zum Vorschein, das freilich sich selbst gleich ist und dem ich freilich dann beliebige Namen geben kann, aber es bleibt dennoch ewig Nichts. Die Construction aus dem Nichts ist aber unmöglich, wenn wir nicht hineinlegen, was wir in der Abstraction wegnahmen, d. h. wenn wir nicht die Abstraction aufheben. Dies darf sich der Identitätsphilosoph nicht eingestehen, sondern muß behaupten, er hole das Hinzugelegte aus dem Nichts hervor und bleibe ungeachtet des fortschreitenden Baues immer in der höchsten Abstraction, und wer das nicht könne, verstehe nur nicht die Kunst. Die Taschenspielerei liegt am Tage, wenn man nur den einen Grundsatz festhält: das Nichts, die höchste Abstraction, ist sich selbst gleich, absolute Identität; aus Nichts wird Nichts, nur aus Etwas läßt sich construiren. Schelling sagt, außer der Vernunft sei nichts und in ihr Alles. Wenn aber die Vernunft die absolute Indifferenz ist, wie darf ich bei ihr von einem in ihr und außer ihr reden? Sobald dies geschieht, bin ich zur Differenz übergegangen, und die Basis des Systems, die Indifferenz, ist zerstört. Wir gelangen, nach Schelling, durch Reflexion zur Vernunft; dann ist sie aber in der Erscheinung und kann nie etwas Anderes sein, als Erscheinung. Soll sie es gleichwohl, so können wir auch nicht durch Reflexion zu ihr gelangen. Die Formel der absoluten Identität: das Subject A ist gleich dem Prädicat A, ist der neue Stein der Weisen; sie paßt auf Alles. Dem Satze mangelt aller Inhalt; es ist ein blos logisches Sein, sowohl des Subjects und Prädikats, als der Copula. Ich

kann nun weder das Subject unabhängig von dem Prädikat und der Copula, noch das Prädikat unabhängig von der Copula und dem Subject, noch endlich die Copula unabhängig von dem Subject und Prädikat setzen; denn dann bliebe der Satz A = A kein Satz mehr. Schelling aber isolirt die Copula, das bloße ist gleich durch Abstraction vom Subject und Prädikat und meint nun, die durch diesen Satz gesetzte Identität sei unabhängig vom Subject und Prädikat. Diese isolirte Copula wird nun zum Wesen der Vernunft, zum Einen und Allen der absoluten Philosophie; das Sein der absoluten Identität oder der Vernunft wird gebaut auf die logische Copula. Die reine Copula heißt: ist. Dieses ist muß absolut, d. h. unabhängig sein von jedem A, d. h. von jedem Subject und Prädikat; es muß sich selbst gleich und schlechthin sein, denn wie wäre es sonst ein ist? Nun geht Alles leicht vorwärts, und Alles, was ist, muß, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst sein! Wie gelangt nun Schelling weiter durch seine Identitätsformel zur Duplicität? Die Form, sagt er, ist unmittelbar mit dem Sein der absoluten Identität gesetzt, und es ist hier kein Uebergang, kein Vor und Nach. Aber sind denn Form und Sein Eins oder sind sie nicht Eins? Sind sie Eins, wie kann ich sie unterscheiden? Sind sie nicht Eins, wie kommt der Unterschied in die absolute Identität? Nichtidentität und Identität, Unterscheiden und Nichtunterscheiden sind Eins; sie lassen sich auch absolut nicht trennen, noch unterscheiden. Auf diesen Widerspruch ist das Schelling'sche System gebaut. Aus der Unendlichkeit construirt nun Schelling die Endlichkeit des Seins hervor, welche als Differenz nur erscheint und abgesehen von der Erscheinung an sich vollkommene Indifferenz, absolute Identität ist. Diese ist zugleich absolute Totalität oder Universum. Was ist nun die absolute Totalität? Das, worin kein einzelnes Sein oder Ding ist. Was ist ein einzelnes Sein oder Ding? Was außerhalb der absoluten Totalität ist. Hier bei dem einzelnen Ding angelangt, bleiben uns zwei Fragen unbeantwortet: wie kommt das einzelne Ding aus der Totalität heraus?

Und gesetzt, es wäre heraus, wie kommt es hinein? Es ist gar nicht heraus, sagt Schelling; denn es ist überhaupt nichts an sich außerhalb der Totalität; es giebt also kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an sich. Da nun aber doch die Philosophie, nach Schelling, die Erkenntniß der Dinge sein soll, wie sie an sich oder in der Vernunft sind, so kann sie auch gar keine einzelnen Dinge erkennen, welche gleich lauter Seifenblasen in der Sphäre der Totalität zerspringen. Aber außerhalb dieser Sphäre sind die Seifenblasen doch Blasen. Jene beiden Fragen sind also unbeantwortet: beginne ich mit der absoluten Totalität, in welcher kein einzelnes Sein ist, wie komme ich zur Reflexion, der Quelle des einzelnen Seins? Beginne ich hingegen mit dieser Irrthumsquelle, wodurch außer der Totalität getrennt und gesondert wird, wie gelange ich in die Totalität hinein, zum Ungetrennten, Ganzen? Es wäre denn, daß Wahrheit und Irrthum durch Ursympathie in einander verschlungen lägen! Ihr geht vom Absoluten aus, vom Unendlichen; wie kommt die Endlichkeit hinein? In das Nichtunterscheidbare der Unterschied? Wird der letztere mit dem ersten gesetzt, so geht ihr von beiden zugleich aus, von dem Ansich und der Erscheinung, von der Identität und Nichtidentität, von Indifferenz und Differenz. Wenn Schelling sagt, die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen, so läßt sich dies übersetzen: die logische Identität gilt für jeden Inhalt; aber darum ist noch keineswegs aller Inhalt in jener logischen Identität enthalten, denn in der Abstraction von allem Inhalt ist der Inhalt nicht enthalten. Schelling sagt, alle Potenzen seien absolut gleichzeitig. Was heißt dies? Gleichzeitigkeit setzt Succession voraus, ohne welche es kein Vor, kein Nach, kein Zugleich giebt. Ohne Grund und Beleg wird hier die Zeit eingeschoben; freilich nur vorerst als Negation, aber um in der Folge als Position Wunderdinge zu thun. Schelling sagt, Subjectivität und Objectivität können nur nach entgegengesetzten Richtungen überwiegend gesetzt werden. Giebt es aber eine Richtung ohne Raum, und noch dazu ohne einen erfüllten? Woher nehmen wir diesen? Aus

der absoluten Identität? Die Form des Seins der absoluten Identität, sagt Schelling, kann unter dem Bild einer Linie gedacht werden. Jede construirte Linie ist aber eine endliche Linie, und Construction im Unendlichen ist ein Widerspruch, denn ohne Zahl, Maß, Ort, Anfang und Fortgang und ohne Etwas kann Nichts construirt werden. Das Resultat aller Schelling'schen Abstractionen, ungeachtet ihrer künstlichen Verwebung, ist Nichts. Mache ich nun das Nichts zum Absoluten, Ersten, zum Ansich; so gelange ich, wenn die Abstraction vollständig bleibt, nie zum Zweiten, nie zur Erscheinung, es sei denn, daß ich neben dem Ersten gleich ein Zweites setze, neben dem Nichts ein Etwas, neben dem Absoluten ein Nichtabsolutes. Dadurch aber wird die Abstraction unvollkommen, sie wird aufgehoben. Diese unvollkommene Abstraction für eine vollkommene zu halten, ist die Grundtäuschung des construirenden Nihilismus. Das Schelling'sche System construirt einen unendlichen Raum, der Nicht-Raum, eine unendliche Zeit, die Nicht-Zeit, eine unendliche Bewegung, die Nicht-Bewegung ist. Um sich gegen die Frage zu sichern, wie die Endlichkeit in die Unendlichkeit komme und wie der Nicht-Raum zum Raume, die Nicht-Zeit zur Zeit und die Nicht-Bewegung zur Bewegung werde, gebraucht er seinen bekannten Schutz- und Trutzspruch: Endlichkeit und Unendlichkeit sind Eins im Absoluten, im Ewigen. Aus dieser Einheit der absoluten Identität, worin ununterscheidbar Raum, Zeit und Bewegung sind, mithin als Unterschiedene nicht sind, läßt Schelling den Raum, die Zeit, die Bewegung als Unterschiedene herausfallen; und wodurch fallen sie aus der absoluten Identität heraus? Durch die Form des Seins der absoluten Identität, die Linie. Aber die Linie ist ja nicht möglich ohne Bewegung, Raum und Zeit! Wir construiren also im Cirkel und construiren in Wahrheit Nichts! Eins ist mit dem Andern gegeben, nicht construirt; ein construirendes System geräth bei jedem Schritte in Widerspruch und Verwirrung, weil es stets haben will und nie hat.

Dies ist die Hauptsache dessen, was Köppen mit bündiger Klarheit und logischer Ruhe gegen die absolute Identitätsphilosophie geltend machte. Und was hat Schelling darauf erwidert? Direct Nichts; die Gegner, die wirklich sein System in's Herz trafen, zog er vor zu ignoriren. Den Angriffen Köppen's gegenüber konnte er diesem Verfahren um so eher treu bleiben, als Köppen selbst sich die Mühe genommen hatte, „zur Erholung des Lesers" eine Widerlegung seiner Angriffe nach den eigenen Prinzipien der Schelling'schen Philosophie beizufügen, eine ironische Widerlegung, wie sie Schelling im Ernst schwerlich in seinem Sinne anders und besser hätte geben können, nur daß diese Abfertigung aller Einwürfe gegen die Schelling'sche Philosophie, wie Köppen selbst am Schlusse bemerkt, noch mehr Gewicht erhalten haben würde, wenn mit polemischer Kraftsprache, die Ignoranz, Gemeinheit, Barbarei, Roheit, Pöbelei, Unverschämtheit, Bestialität u. s. w. der Gegner des absoluten Identitätssystemes in's gehörige Licht gesetzt wäre. Direct also hat Schelling Nichts zur Vertheidigung seines Systems gegen Köppen vorgebracht. Nur gelegentlich in den „Jahrbüchern der Medicin" lesen wir Einiges, wobei Schelling unzweifelhaft Köppen im Sinne hatte. Ein Anderer, heißt es nämlich, welcher die Lehre vom Absoluten als die Lehre vom absoluten Nichts darstellte, traf es besser, als er wohl dachte; sie ist allerdings die Lehre vom absoluten Nichts der Dinge, als endlich existirender, die ihm vielleicht selbst als die vornehmste Realität erscheinen. — Und ebenfalls mit deutlichem Bezug auf Köppen's Angriffe heißt es an einem andern Orte im ersten Bande der Jahrbücher: Wäre die Bedeutung des Prinzips der Identität die formale Identität der gemeinen Logik, so würden aus demselben in der That keine andern, als nichtssagende Sätze folgen können. Jener Satz ist aber höchster Existentialsatz, darin das Wesen und der Bestand aller Existenz ausgesprochen ist. Alle Existenz beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjects mit dem Prädikat, die in jenem Satze allgemein und schlechthin ausgesagt ist.

Jener Satz, das Prinzip der Identität, sagt nichts Anderes aus, als die ewige Copula dessen, was an sich selbst ist, mit dem was an und für sich selbst nicht sein könnte, d. h. die absolute Identität des Unendlichen und Endlichen. Dadurch werden nicht Gleiche, sondern wirklich Entgegengesetzte verbunden, die sich immer so verhalten, wie Subject und Prädikat. Durch Gott sind sie absolut Eins oder absolut verknüpft, nicht blos zufällig, d. h. nicht blos synthetisch und nicht analytisch. Dies gilt für alles in der Sphäre der Wirchlichkeit Liegende. — Daß hiermit zur Abweisung des Köppen'schen Angriffs gar Nichts geschehen, sondern wiederum nur neu behauptet wurde, was gerade zu beweisen gewesen wäre, liegt am Tage. Neu ist nur die Wendung, daß die Identität der Gegensätze von Schelling jetzt als Verknüpfung gefaßt wird, wofür er gleichzeitig in seiner Streitschrift gegen Fichte den Begriff des Bandes einführte.

Während Köppen zwar die logischen Grundlagen des Identitätssystemes in ihrer Blöße darstellte, in demjenigen aber, was er an die Stelle desselben zu setzen hatte, über die dogmatisch-populären Sätze der Jacobi'schen Glaubensphilosophie nicht hinauskam; ging Fries in seiner Polemik gegen Schelling nicht blos darauf aus, die innere Haltlosigkeit des neuen Dogmatismus darzuthun, den Schelling als System der Identität ausbildete, sondern zugleich den von dieser Entstellung gereinigten Kriticismus Kant's selbst in positiver Weise weiter zu führen. Um zwei Jahre älter als Schelling, strebte Fries gleichzeitig mit Hegel in Jena empor, wo er nach mehrjährigem Hauslehrerleben im Sommersemester 1801 mit einer Vorlesung über philosophische Anthropologie als Privatdocent aufgetreten war. Bald nach Schelling's Weggang von dort erschien von Fries die Streitschrift „Reinhold, Fichte und Schelling" (1803), worin er die absolute Identität als Grundlage der Schelling'schen Speculation, sodann Schelling's Idee der Naturphilosophie einer eingehenden Prüfung unterwirft und zuletzt das Verhältniß Reinhold's, Fichte's und Schelling's zu einander und zum Kantianismus darstellte.

Dies ist die Hauptsache dessen, was Köppen mit bündiger Klarheit und logischer Ruhe gegen die absolute Identitätsphilosophie geltend machte. Und was hat Schelling darauf erwidert? Direct Nichts; die Gegner, die wirklich sein System in's Herz trafen, zog er vor zu ignoriren. Den Angriffen Köppen's gegenüber konnte er diesem Verfahren um so eher treu bleiben, als Köppen selbst sich die Mühe genommen hatte, „zur Erholung des Lesers" eine Widerlegung seiner Angriffe nach den eigenen Prinzipien der Schelling'schen Philosophie beizufügen, eine ironische Widerlegung, wie sie Schelling im Ernst schwerlich in seinem Sinne anders und besser hätte geben können, nur daß diese Abfertigung aller Einwürfe gegen die Schelling'sche Philosophie, wie Köppen selbst am Schlusse bemerkt, noch mehr Gewicht erhalten haben würde, wenn mit polemischer Kraftsprache, die Ignoranz, Gemeinheit, Barbarei, Rohheit, Pöbelei, Unverschämtheit, Bestialität u. s. w. der Gegner des absoluten Identitätssystemes in's gehörige Licht gesetzt wäre. Direct also hat Schelling Nichts zur Vertheidigung seines Systems gegen Köppen vorgebracht. Nur gelegentlich in den „Jahrbüchern der Medicin" lesen wir Einiges, wobei Schelling unzweifelhaft Köppen im Sinne hatte. Ein Anderer, heißt es nämlich, welcher die Lehre vom Absoluten als die Lehre vom absoluten Nichts darstellte, traf es besser, als er wohl dachte; sie ist allerdings die Lehre vom absoluten Nichts der Dinge, als endlich existirender, die ihm vielleicht selbst als die vornehmste Realität erscheinen. — Und ebenfalls mit deutlichem Bezug auf Köppen's Angriffe heißt es an einem andern Orte im ersten Bande der Jahrbücher: Wäre die Bedeutung des Prinzips der Identität die formale Identität der gemeinen Logik, so würden aus demselben in der That keine andern, als nichtssagende Sätze folgen können. Jener Satz ist aber höchster Existentialsatz, darin das Wesen und der Bestand aller Existenz ausgesprochen ist. Alle Existenz beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjects mit dem Prädikat, die in jenem Satze allgemein und schlechthin ausgesagt ist.

Jener Satz, das Prinzip der Identität, sagt nichts Anderes aus, als die ewige Copula dessen, was an sich selbst ist, mit dem was an und für sich selbst nicht sein könnte, d. h. die absolute Identität des Unendlichen und Endlichen. Dadurch werden nicht Gleiche, sondern wirklich Entgegengesetzte verbunden, die sich immer so verhalten, wie Subject und Prädikat. Durch Gott sind sie absolut Eins oder absolut verknüpft, nicht blos zufällig, d. h. nicht blos synthetisch und nicht analytisch. Dies gilt für alles in der Sphäre der Wirchlichkeit Liegende. — Daß hiermit zur Abweisung des Köppen'schen Angriffs gar Nichts geschehen, sondern wiederum nur neu behauptet wurde, was gerade zu beweisen gewesen wäre, liegt am Tage. Neu ist nur die Wendung, daß die Identität der Gegensätze von Schelling jetzt als Verknüpfung gefaßt wird, wofür er gleichzeitig in seiner Streitschrift gegen Fichte den Begriff des Bandes einführte.

Während Köppen zwar die logischen Grundlagen des Identitätssystemes in ihrer Blöße darstellte, in demjenigen aber, was er an die Stelle desselben zu setzen hatte, über die dogmatisch-populären Sätze der Jacobi'schen Glaubensphilosophie nicht hinauskam; ging Fries in seiner Polemik gegen Schelling nicht blos darauf aus, die innere Haltlosigkeit des neuen Dogmatismus darzuthun, den Schelling als System der Identität ausbildete, sondern zugleich den von dieser Entstellung gereinigten Kriticismus Kant's selbst in positiver Weise weiter zu führen. Um zwei Jahre älter als Schelling, strebte Fries gleichzeitig mit Hegel in Jena empor, wo er nach mehrjährigem Hauslehrerleben im Sommersemester 1801 mit einer Vorlesung über philosophische Anthropologie als Privatdocent aufgetreten war. Bald nach Schelling's Weggang von dort erschien von Fries die Streitschrift „Reinhold, Fichte und Schelling" (1803), worin er die absolute Identität als Grundlage der Schelling'schen Speculation, sodann Schelling's Idee der Naturphilosophie einer eingehenden Prüfung unterwirft und zuletzt das Verhältniß Reinhold's, Fichte's und Schelling's zu einander und zum Kantianismus darstellte.

Mit der widersinnigen Behauptung, daß überhaupt gar keine Mannichfaltigkeit, keine Differenz denkbar sei, vernichtet das Identitätssystem sich selbst. Jene reine und ungetrübte Identität und Einheit hat für das Wissen überhaupt weder Sinn noch Bedeutung. Schelling's Kunstgriff besteht darin, daß — so viel man auch dagegen protestirt — schon in und mit der absoluten Identität eine Duplicität und Multiplicität in's Unendliche gesetzt wird. Ohne Differenz überhaupt haben wir gar keinen Inhalt der Erkenntniß; Differenz aber muß ebenso ursprünglich, als die Einheit in und mit dieser gesetzt werden, und es giebt nicht Differenz überhaupt, sondern immer nur diese oder jene bestimmte Differenz. Unsere Vernunfterkenntniß ist, von den einzelnen sinnlichen Erregungen abstrahirt, nichts als eine leere Form. Aus der absoluten Identität läßt sich keine Mannichfaltigkeit oder Identität herauszwingen; diese muß vielmehr ebenso unmittelbar, wie jene, als zweites Element zu unserer Erkenntniß hinzukommen. Das scheinbare Prinzip des Schelling'schen Systems, die Identität, ist also nicht das wirkliche; sondern es liegt wenigstens noch der als nothwendig vorausgesetzte Gegensatz des Subjectiven und Objectiven als gleich ursprünglich mit der absoluten Identität zum Grunde. Diesen Gegensatz aber hat Schelling nicht richtig zu nutzen verstanden, eine tiefer liegende Idee, die ihm vorschwebte, nicht auszusprechen vermocht. Derselbe ist weder ein logischer, noch ein Gegensatz reeller widerstreitender Kräfte, sondern ein einzelner Gegensatz aus innerer Erfahrung, der von einem besonderen, in der Naturgeschichte des Erkennens, nämlich beim Vorstellen vorkommenden empirischen Verhältniß abstrahirt wird. Soll nun die Indifferenz von Subject und Object gleichsam als Neutralisation gedacht werden, so giebt sie keine bestimmte Vorstellung. Denn jedes Subjective ist selbst ein Objectives für sich oder für ein Anderes, aber was nur für ein Anderes Object wird, ist nie ein Subjectives; jedes Vorstellende ist vorstellbar, aber nicht jedes Vorstellbare schon seinem Begriffe nach vorstellend. Schelling aber hat darin gefehlt, daß er diese Differenz des Subjectiven und Objectiven,

der nur in die besondere Sphäre der inneren Erfahrung gehört, wie einen obersten Allgemeinbegriff der Speculation behandelt. Von diesem Fehler in der Grundbestimmung seiner Begriffe hängt nothwendig der Erfolg von Schelling's Speculation überhaupt ab. Der nur in beschränkter Sphäre geltende Gegensatz von Subject und Object beherrscht anstatt des Unterschiedes von Materie und Intelligenz, von Innerem und Aeußerem sein ganzes System. Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven in der absoluten Identität ist die einzige allgemeine Grundlage in der Schelling'schen Darstellung. Aus dieser läßt sich aber ohne Dazwischenkunft der Erfahrung nichts weiter entwickeln; es werden daher in der That nur einzelne Theile der Erfahrung nach und nach untergeschoben. Das Prinzip ist selbst ganz müßig; es dient nur dazu, den aufgefundenen Abstufungen der Erfahrung neue Benennungen zu geben, und die philosophische Form der Darstellung ist bloßes Spiel mit Worten, der Inhalt ist den Erfahrungswissenschaften entnommen. Allerdings ist Schelling's Idee der Naturphilosophie die erste große Idee, welche seit Kant's Hauptschriften sich im Gebiete deutscher Speculation gezeigt hat. Hier wurde zum ersten Male das Ganze der Physik mit Einem Blicke übersehen und diese Wissenschaft von der Teleologie, d. h. von dem Glauben an den Grundsatz befreit, der Organismus lasse sich aus den inwohnenden, eigenthümlichen Gesetzen der Naturlehre nicht ableiten oder beherrschen, sondern man müsse in Rücksicht seiner zu einer Teleologie nach Begriffen seine Zuflucht nehmen. Schelling faßte zuerst die Welt unter Naturgesetzen als ein organisirtes Ganze. Aber sogleich seine ersten naturphilosophischen Grundbegriffe sind von der falschen Abstraction abhängig, die er von Fichte aufnahm, von dem Begriffe einer unendlichen Thätigkeit oder Productivität der Natur, ohne ein beharrendes Sein zu Grund zu legen, welches letztere ihm vielmehr nur als Scheinproduct des fortfließenden Werdens gilt. Wäre nun aber Nichts vorausgesetzt, als die absolute Productivität, so würde daraus auch weiter nichts folgen. Der Fortschritt in der

angeblichen Construction der Natur wird nicht durch diese unendliche Productivität zu Stande gebracht, sondern durch die Aufgabe, zu erklären, wie es in der Natur zu einem endlichen Werden und zu endlichen Producten komme. Diese Aufgabe stammt offenbar aus der Erfahrung der wirklichen Natur. Und so enthält das System eigentlich nur Combinationen von Erfahrungen, die angebliche Construction ist nichts als eine wiederholte Erzählung der Erfahrung selbst in veränderter Sprache. Schelling hat ganz Recht, wenn er seine Naturphilosophie zuweilen absoluten Empirismus nennt; ihr Werth liegt einzig in den großen Combinationen der Erfahrung selbst. Wo dagegen Schelling aus philosophischen Prämissen construirt, werden seine Bestimmungen leere, gehaltlose Formen, durch welche nichts erklärt wird: seine Kategorien der Physik sind ein unhaltbarer Gedanke, und mit der ganzen Deduction der Grundkräfte und der Ableitung des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Processes aus denselben ist nichts gewonnen. Schelling's Deduction setzt immer schon den Raum mit seinen drei Dimensionen voraus, wenn er ihn construiren will. Durch das Verhältniß, welches Schelling für die Grundkräfte annimmt, wird die Erfüllung des Raumes nicht construirt, sowie überhaupt keine andere Construction der Materie möglich ist, als die im Ganzen richtig philosophisch-mathematische Kant's. Die große Leichtigkeit, mit welcher sich fast jedes Phänomen unter die von Schelling angegebenen Gesetze fügt, rührt größtentheils von der Unbestimmtheit der Sprache und dieser Gesetze selbst her. Schelling geht nämlich darauf aus, nur die Identität in aller Differenz der Phänomene aufzuweisen, aber nichts eigentlich zu erklären oder abzuleiten. Die wahrhaft naturwissenschaftliche Methode dagegen wendet sich, statt aus Prinzipien die Erscheinungen a priori zu construiren oder sie irgend aus constitutiven Grundsätzen abzuleiten, vielmehr einzig zur Beobachtung selbst und sucht in dem gegebenen Mannichfaltigen der Erfahrung allgemeine Gesetze und Formen der Einheit empirisch zu entdecken. In der Schelling'schen absoluten Identität des endlichen Seins mit dem

ewigen wird allerdings zuerst die höchste Form unsers Wissens als die höchste zusammenfassende Einheit in allem gegebenen Differenten bestimmt ausgesprochen und aller Gegensatz zwischen Sinn und Vernunft aufgehoben. Damit ist zugleich das so einfache und natürliche Kant'sche Verhältniß der Erscheinung und des Dinges an sich richtig ausgesprochen. Wie sollen wir aber von diesem Prinzip aus, vom Standpunkte des Absoluten zum Endlichen und zur Nothwendigkeit des Endlichen gelangen? Auf diese Frage ist Schelling die Antwort schuldig geblieben. Es wird auch noch im „Bruno" das Endliche bei dem Ewigen vorausgesetzt; ist das Endliche nun einmal da, so kann es sich wohl auch als endliches Bewußtsein zeigen; wie ich aber überhaupt von der reinen Einheit zur Endlichkeit komme, dies ist nicht aufgewiesen und kann nicht aufgewiesen werden, denn das Endliche und die Trennung im Endlichen sind in meinem Wissen ebenso ursprünglich, als das Ewige, das Differente ebenso ursprünglich, als die Einheit. Ich muß folglich in meinem Wissen ebensogut ein Prinzip des Endlichen und Differenten haben, als ein Prinzip der Einheit, welche beide als gleich ursprünglich neben einander stehen. Es ist unmöglich, mit der absoluten Identität der intellectuellen Anschauung allein die unendliche Endlichkeit aufzufassen und zu begreifen. Es muß vielmehr ein eignes Prinzip der Endlichkeit, des Mannichfaltigen und der Differenz hinzukommen, welches kein anderes ist, als das, aus welchem die Wahrnehmungen entspringen. Außerdem ist es überhaupt unmöglich für unsere Vernunft, von der Idee des Absoluten auszugehen, denn die Erkenntniß desselben entspringt selbst nur durch Negation, durch den Gegensatz gegen die Einheit und die Gegensätze zusammen und ist also das durchaus Vermittelte unserer Erkenntniß, das reinste Eigenthum der Reflexion. In der ersten Voraussetzung der Schelling'schen Speculation also, vom Absoluten und von absoluter Einheit auszugehen, ist schon der Grundfehler derselben enthalten. Das kritische Verfahren schreitet jedesmal zuerst vom concreten Einzelnen zum Allgemeinen fort, ist also unmittelbar analy-

tisch und zergliedernd, niemals synthetisch oder ableitend. Darum setzte Kant, der Erfinder der kritischen Methode in der Philosophie, dem Kriticismus den Dogmatismus gegenüber. Fichte hat diesen Begriff ganz mißdeutet, indem er dem Dogmatismus den Idealismus entgegensetzt. Der Gegensatz von Kriticismus ist von weit höherer Bedeutung, indem er auf die Methode, auf die Kunst zu philosophiren selbst geht. Das Resultat der kritischen Methode für die Philosophie ist Anerkennung der Rechte des Sinnes neben denen der Vernunft, und die wahre Kunst zu philosophiren besteht darin, auf den reinen Kantianismus zurückzukommen. Das eigentlich Wesentliche der Kant'schen Philosophie ist die kritische Methode; von ihr ist die von Reinhold eingeschlagene und von Fichte und Schelling fortgeführte philosophische Richtung abgewichen, welche nichts ist als ein Streben, sich wieder von der Kritik zu befreien, bis endlich bei Schelling wieder reiner Dogmatismus frei hervortritt. Zu dieser verkehrten Richtung hat im Grunde Kant selbst die erste Veranlassung gegeben, indem er übersah, daß die von ihm geforderte Selbsterkenntniß der Vernunft uns auf den Standpunkt der Anthropologie als Erfahrungswissenschaft stelle. Fichte hat die Reinhold'schen Ideen weiter ausgebildet. Er ging von der Wirkung in der innern Erfahrung zur allgemeinen Ursache und zum Substrat alles dessen fort, was innerlich wahrgenommen wird, vom Bewußtsein zum Subject desselben, dem Ich, und endlich zum reinen Ich. Der durch Reinhold angefangene Rückgang vom Kant'schen Kriticismus ist durch Schelling's System als reiner Dogmatismus vollendet worden; sein System stellt sich als ein nach unsern Fortschritten in den Naturwissenschaften erweiterter Leibnitzianismus und Spinozismus geradezu der Kant'schen Kritik gegenüber. Kant geht vom Mannichfaltigen zur Einheit, Schelling von der Einheit zum Mannichfaltigen. Er will unter dem Namen der intellectuellen Anschauung ein Bewußtsein vom Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß unserer Vernunft, ohne Beihülfe der Sinne und der Reflexion, erzwingen. Er läßt die anthropologische Grund-

lage fallen und will nur das Grundbewußtsein der Einheit als intellectuelle Anschauung geltend machen und das für sich leere und reine formelle Ist im logischen Urtheil zugleich für ein Bewußtsein des Inbegriffs aller Realität festhalten. Sein System theilt mit der Monotonie und der Langenweile seinen Wahlspruch: Mir ist Alles Eins. —

Mit solchem Reichthume treffender Bemerkungen und fruchtbarer, lichtvoller Gesichtspunkte widersetzte sich Fries in seiner Streitschrift dem in Schelling zur Vollendung gekommenen Rückfall vom Kant'schen Kriticismus in Dogmatismus, der dem vollendeten Kriticismus Platz machen müsse. Aber auch in positiver Weise suchte er durch Geltendmachen des anthropologisch-psychologischen Standpunktes die durch Kant angebahnte Richtung des Philosophirens weiterzuführen und zu ergänzen, da er von Kant die Grunduntersuchung des menschlichen Geistes, eine allgemeine Psychologie oder philosophische Anthropologie zwar gefordert, aber nicht durchgeführt fand. Nachdem Fries im Jahre 1796 durch Fichte's Ruf nach Jena gezogen worden war und sich von dem in Leipzig begonnenen Studium des Rechts zur Philosophie gewandt, hatte er schon im Jahre 1798 in dem von dem dortigen Kantianer Schmid herausgegebenen „psychologischen Magazin" anonym mehrere Abhandlungen in dieser Richtung geliefert. Nachdem er nun, nach der Veröffentlichung jener Streitschrift als Privatdocent der Philosophie, den Sommer und Winter 1803 in Begleitung eines intimen Freundes, eines reichen sächsischen Adeligen, auf Reisen zugebracht hatte, kehrte er 1804 zu seiner akademischen Lehrthätigkeit zurück und gab sein „System der Philosophie als evidente Wissenschaft" (1804) heraus. Es ist leicht genug (sagt er in der Vorrede mit deutlicher Hinweisung auf das Schelling'sche System), in der Wissenschaft jedes alte System zu zertrümmern und durch Hinlegen einer neuen hypothetischen Grundlage, die man freilich selbst erst dem ganzen alten Gebäude abgesehen hat und wozu man auch dessen Trümmer heimlich nutzt, mit einem neuen Werk eigner Schöpfung zu prahlen, das sich indessen nur zeigt, um als ephe-

mere Erscheinung zu blenden und zu verschwinden. Etwas von Bedeutung läßt sich erst dann für eine Wissenschaft thun, wenn wir sicher sind, bis an eine Stelle so gebaut zu haben, daß kein Nachkommender den Grund wieder einreißen darf. Denn Wissenschaft ist kein genialisches Product der Phantasie, sondern sie will der Ausspruch des Universums sein, von gleicher Ewigkeit mit ihm. Das Ende aller Revolutionen in der Philosophie ist also dadurch herbeigeführt, wenn sie auf eine sichere Weise ihre Untersuchungen anfangen und fortführen kann. Die Bedingungen hierzu sind durch die Auffindung der kritischen Methode erfüllt. Die Ansprüche der Speculation mögen nämlich sein, wie sie wollen, so geht die Kritik nur von der Untersuchung der gemeinen Erfahrung aus, ohne diese für mehr zu nehmen, als sie eben ist. Ihr Anfang ist also ganz sicher und ohne alle Hypothese. Es hätte also die Revolution der Philosophie, durch welche Kant die kritische Methode statt jeder andern einführte, die letzte in der Wissenschaft sein sollen. Während aber die Kant'sche Unterscheidung der Erscheinung und des Seins an sich nur eine Folge des eigenthümlichen Verfahrens dieser Methode ist, alle Speculation mit dem gemeinen Verstandesgebrauche anzufangen, hat man sich die kritische Methode Kant's dahin erklärt, daß sie die Erkenntniß der Natur nur als eine Erkenntniß von Erscheinungen ansehe und diesen ein unerreichbares Sein an sich entgegensetze. Um die von Kant angefangene Speculation weiter fortzuführen, kommt Alles auf die vollendete anthropologische Begründung der Metaphysik an, wodurch man erst den Mittelpunkt aller Speculation, nämlich die Realisirung der Gegenstände transscendentaler Ideen, erhält. Um weiterhin in Sachen der Naturwissenschaften die Mathematik mit der Philosophie zu versöhnen, müssen wir die mathematische Naturphilosophie mit der rein experimentalen Naturphilosophie vereinigen, deren Idee Schelling zuerst in ihrer Allgemeinheit aufstellte, aber freilich vermischt mit abenteuerlichen Spielen der Phantasie. Zugleich befreien wir uns auf diesem Wege von einer falschen Teleologie der Natur nach Begriffen, indem wir auch

den Organismus dem allgemeinen Mechanismus der Natur unterwerfen. Endlich erhalten wir die Idee einer Kunstanschauung der Natur als Prinzip einer Religionslehre, worin sich alle Fäden der Speculation zu einem Knoten verschlingen und der ewige Friede zwischen Philosophie, Kunst und Religion garantirt ist. — Damit hat Fries das positive Grundthema seines eignen Philosophirens bezeichnet, welches er in seinen spätern Schriften nach verschiedenen Seiten auszuführen versuchte. Daß die Ausführung weniger glücklich gelang, als der Anlauf und die Tendenz vielversprechend war, diese Einsicht kann uns nicht hindern, ihm die Anerkennung zu zollen, daß er zu einer Zeit, wo das Bewußtsein dessen, was Kant gewollt und erstrebt hatte, fast verschwunden war, zuerst wieder die Besinnung daran weckte.

Anthropologie und Logik bezeichnet Fries als die Vorbereitungswissenschaften zu aller Philosophie. Der Gegenstand der Philosophie ist der Gegenstand der inneren Erfahrung, der Mensch nämlich, wie wir uns selbst unmittelbar in innerer Erfahrung kennen lernen. Was den Menschen als vernünftiges Wesen von jedem andern lebenden Wesen der Erde unterscheidet, ist das Selbstbewußtsein, dessen Gegenstand wir durch die identische Vorstellung des Ich bezeichnen, die das bleibende Correlat aller und jeder inneren Wahrnehmung oder Erfahrung ist. Hierdurch wird der Gegenstand der innern Erfahrung als einer und derselbe von allen Gegenständen äußerer Erfahrung unterschieden. Das innere charakteristische Merkmal der Vernunft ist, daß wir einen innern Sinn des Wiederbewußtseins unserer innern Thätigkeiten und die Vorstellung Ich als Form desselben unter unsern Vorstellungen haben, durch deren Identität in allem Wechsel unserer Empfindungen und anderer veränderlicher Zustände wir die menschliche Vorstellungs- und Empfindungsart von aller thierischen und uns selbst als dieselbe Person von allem Andern in der Natur unterscheiden. Sinn ist die Empfänglichkeit, zu Empfindungen zu gelangen, und Sinnlichkeit das Vermögen, in der Empfindung anzuschauen. Jede Empfindung enthält eine Sinnesanschauung und ist von

einem Lustgefühle des Angenehmen und Unangenehmen begleitet. Die Sinnesanschauungen gehören entweder zum äußern Sinn, welcher uns Anschauungen von Dingen außer uns im Raume liefert, oder zum innern Sinn, durch den wir innere Selbstanschauungen erhalten. Die äußeren Empfindungen entstehen uns aber jederzeit in der genauesten Correspondenz mit Affectionen des Nervensystems. Die äußeren Empfindungen unterscheiden sich darum als Vitalempfindungen und als Organempfindungen. Erstere gehen auf die allgemeine, allen Nerven zukommende Reizbarkeit, letztere gehen auf die eigenthümliche Reizbarkeit der Nerven einzelner Organe. Die Vitalempfindungen vereinigen sich in jedem einzelnen Zustande des Gemüthes zu einem Totaleindrucke oder einem allgemein sinnlichen Lebensgefühle, wodurch wir unsern jedesmaligen ganzen Empfindungszustand auf das Lustgefühl beziehen. Die Organempfindungen sind an die fünf Sinne geknüpft. Durch den innern Sinn, die Empfänglichkeit von innern Empfindungen, gelange ich zur Selbstanschauung oder zur Anschauung meiner veränderlichen inneren Thätigkeiten. Der innere Sinn liefert uns Selbstbewußtsein und Selbsterkenntniß. Dem Vermögen, sich bewußt zu werden, liegt das reine Selbstbewußtsein der Vernunft: Ich bin! zum Grunde, welches übrigens gar keine Anschauung, sondern ein unbestimmtes Gefühl ist und erst durch die einzelnen innern Anschauungen meiner Thätigkeit zur Selbsterkenntniß erhoben wird. Die innere Anschauung ist mit innerer Wahrnehmung verbunden, durch welche die innere Erfahrung zu Stande kommt. Jede innere Thätigkeit muß erst einen bestimmten Grad von Stärke erlangen, damit sie den inneren Sinn afficiren kann, um zuerst unmittelbar wahrgenommen zu werden und dann zum Bewußtsein zu gelangen. In der Empfindung erhalten wir die Anschauung mannichfaltiger Gegenstände; der Verstand bringt zu diesem Mannichfaltigen Einheit und Verbindung hinzu. Außerdem aber giebt es im Gemüthe noch andere innere Zustände, Veränderungen und Vorstellungen unter sich, welche das Vorhandensein, den Wechsel und das wechselseitige Spiel der Vorstellungen in unserm Innern be-

treffen. Das Ganze dieser Erscheinungen macht den Gedankenlauf aus, den man füglich in gedächtnißmäßigen (unteren) und logischen (oberen) unterscheiden kann. Das hauptsächlichste Vermögen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufs ist die Einbildungskraft oder das Vermögen des unwillkürlichen inneren Spiels unserer Vorstellungen. Klare Vorstellungen werden im Gedächtniß bald zu dunkeln, diese kommen aber oft wieder von Neuem zum Bewußtsein, d. h. sie werden wiedererweckt. Diese Wiederweckung der Vorstellungen beruht entweder nur darauf, daß der innere Sinn empfänglicher wird; oder sie beruht auf einer Verstärkung der dunkeln Vorstellungen, die nach dem Gesetze der Association erfolgt. Das Bewußtsein einer wiedererweckten Vorstellung als einer schon einmal da gewesenen ist die Rückerinnerung. Auch im Kreise der inneren Thätigkeiten hat die Gewohnheit Einfluß. Die inneren Gewohnheiten beruhen darauf, daß der gedächtnißmäßige Gedankenlauf unabhängig vom logischen oder von der willkürlichen Thätigkeit des Verstandes in Thätigkeit gesetzt wird. Die Vorstellungen von Raum und Zeit liegen der productiven Einbildungskraft zum Grunde, deren eigenthümliche Vorstellungen die mathematischen Vorstellungen von Größe, Entfernung, Lage und Gestalt im Raume, von Dauer in der Zeit und von Bewegung im Raum und in der Zeit sind, d. h. alle diejenigen formalen Bestimmungen, welche uns nicht zugleich mit der Sinnesanschauung gegeben sind, sondern erst durch die eigne Thätigkeit des Gemüthes hinzukommen. Das Unterscheidende des logischen (oberen) Gedankenlaufs ist die Willkürlichkeit des Spiels der Vorstellungen in demselben und die logische Vorstellungsart durch Begriffe in der Reflexion oder im Urtheilen, wodurch uns die Verstandesvorstellungen zum Bewußtsein kommen. Alle unsere Anschauung, sowohl äußere als innere, ist sinnlich; denn wir nehmen nur Veränderliches in unserer Thätigkeit unmittelbar wahr; zu allem Andern brauchen wir Reflexion. Eine intellectuelle Anschauung als ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft, deren sie sich unmittelbar ohne Reflexion bewußt wäre, kommt unserer Natur nicht zu. Die Materie des lo-

gischen Gedankenlaufes machen die Bestimmungen aus, deren wir uns mittelst der Formen der Reflexion bewußt werden. Alle unsere Erkenntniß hängt erstlich überhaupt ihrem Gegenstande nach vom Sinne ab, und zweitens ist das Selbstbewußtsein unserer Erkenntnisse selbst durch den inneren Sinn beschränkt. Der logische Verstand gelangt durch Begriff und Schluß immer nur mittelbar zum Bewußtsein der Erkenntniß; zu ihm muß innerst die unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft hinzukommen. Ein solches unmittelbares selbstthätiges Bewußtsein der Erkenntniß der Urtheilskraft heißt Gefühl. Jenem entspricht das Wissen, diesem die Ahnung. Die Causalität einer Vorstellung zur Wirklichkeit ihres Gegenstandes ist das Begehren, durch welches das Vorstellen in Causalverhältniß mit allen Thätigkeiten des Gemüthes kommen kann. Eine Eigenschaft des Gemüths, wodurch eine Vorstellung diese Causalität oder die Bestimmung als Ursache ihres Gegenstandes erhält, heißt ein Trieb. Alle Triebe entspringen zuletzt aus dem Vermögen, dem Dasein der Dinge einen Werth zu geben oder sich zu interessiren. Hierin tritt das Begehren mit dem Lustgefühle zusammen. Dieses, das Wohlgefallen an einem Gegenstande, ist die Beurtheilung desselben als zweckmäßig. Die Grundlage des Praktischen in meinem Innern ist also, daß die Vernunft als praktische Vernunft ein Vermögen ist, mich zu interessiren. Das Lustgefühl mit Interesse ist nichts Anderes, als die Beurtheilung der Dinge nach ihrem Werthverhältnisse. Das Wissen stellt uns eine Wechselwirkung der Dinge nach Naturgesetzen, der Glaube die Realität des höchsten Guts, die Welt als ein Reich der Zwecke vor; die Ahnung endlich muß die Natur selbst als Erscheinung des Reichs der Zwecke bestimmen. Letzterer Standpunkt ist die Religion, und reine Religionslehre einerlei mit der Teleologie der Natur, die nichts Anderes ist, als die Idee einer Uebereinstimmung des Mannichfaltigen der Natur mit dem Begriff eines absoluten Zweckes, d. h. eine Beurtheilung der Natur als eines Ganzen unter den Gesetzen der Schönheit. Auf der Kunstanschauung der Natur beruht also alle Religion.

Die Idee des ewigen Seins für sich giebt den Glaubensartikel der Unsterblichkeit der Seele. Die Idee der Freiheit giebt den Glaubensartikel der Freiheit des Willens durch das Bewußtsein der praktischen Gesetzgebung. Die Idee der Gottheit, als höchster Begriff der Vernunft, giebt durch das Bewußtsein der praktischen Gesetzgebung den Glaubensartikel der Realität des höchsten Guts oder des Daseins Gottes, als eines heiligen Urgrundes im Sein der Dinge. Durch das Ideal dieser heiligen Allmacht wird alsdann das Gesetz für das Gefühl zum Gegenstande der höchsten Achtung, d. h. der Anbetung, und durch die urschöpferische Schönheit, mit der sie uns in der Natur anspricht, zum Gegenstand der höchsten Liebe. Die Ideen sind die unmittelbaren Erkenntnisse der Vernunft, welche als über allen Irrthum erhabenes Gesetz ihrer Wahrheit in ihr liegen, für sich aber unaussprechlich bleiben und nicht zur Anschauung erhoben werden können, da wir ihrer erst durch Reflexion oder vermittelte Erkenntniß bewußt werden. Die Ideen haben darum mit wissenschaftlicher Erkenntniß nichts zu schaffen; sie sind das in der Erscheinung nicht Gegebene, also das nicht Wirkliche, was nur sein soll, d. h. sie sind geistig-sittliche Zwecke. Für diese Ideen, deren Reich die Welt der Vernunftzwecke ist, baut sich die ideale Ansicht der Dinge auf, welche mit der Verstandesansicht derselben im Gegensatze steht. Die ästhetischen und die religiösen Ideen sind in der Wurzel eins, und der Sinn für das Schöne ist ebenso wie der religiöse Glaube das Gefühl für das absolut Werthvolle, ein Ahnen der ewigen Wahrheit des Schönen als des höchsten Weltzweckes. Auf diese Weise wurde die moralische Weltansicht Kant's und das Religionsgefühl Jacobi's mit einander verbunden, das Gefühl erhielt den Primat über das Denken, und die Gefühlsrichtung der Glaubensphilosophie wurde dadurch zu einer Vollendung geführt, welche im Bunde mit Popularität und Faßlichkeit bewirkte, daß die Fries'sche Philosophie in der allgemeinen Bildung der Zeit tiefere Wurzeln schlug, als der nüchterne ethische Rigorismus der Kant'schen Philosophie. Aber nicht in diesen populären praktisch-religiösen

Resultaten seiner Philosophie, in welchem Prinzip und Tendenz des Kriticismus nicht minder preisgegeben wurden, als es bei Fichte und Schelling in theoretischer Beziehung geschah, liegt das positive Verdienst, welches Fries abgesehen von seiner Polemik gegen das absolute Identitätssystem für die Entwickelungsgeschichte der Philosophie hatte, sondern in dem Grundsatze der Selbstbeobachtung, welchen er anstatt der intellectuellen Anschauung Fichte's und Schelling's an die Spitze der Philosophie stellte. Damit hat er den Schwerpunkt derselben in die Psychologie gelegt, an deren Thatsachen sich der absolute Idealismus auf das Willkürlichste versündigte. Eine Erfahrungsphilosophie nach kritischer Methode, wie sie Kant im Sinne hatte, war in Wahrheit nur vom psychologischen Boden aus möglich, auf den sich im Grunde bereits Kant mit Verlassung des metaphysischen Standpunktes gestellt hatte. Mit dem Festhalten des anthropologischen Standpunktes eröffnete Fries die Reihe derjenigen Denker, welche im Interesse einer fruchtbaren Fortsetzung des Kant'schen Werkes eine Vertiefung in das psychologische Gebiet forderten und eine Physiologie des innern Sinnes beabsichtigten. Was hier Fries durch eindringende Beobachtung in das innere Leben und Weben des erkennenden, fühlenden und wollenden Geistes und in das wechselseitige Ineinandergreifen und Zusammenwirken dieser mannichfaltig sich verzweigenden Thätigkeiten lieferte, sind zwar nur Anfänge gewesen, die aber für die weitere Ausbildung einer psychologischen Erfahrungswissenschaft, als der eigentlichen Grundwissenschaft der Philosophie, äußerst fruchtbar geworden sind, indem auf diesem Wege fortschreitend Herbart und Beneke das Problem energischer und gründlicher anfaßten, als Fries, der noch an der alten Vorstellung angeborner Vermögen des Gemüths festhielt und so den wirklichen Werdeprozeß der psychischen Producte und insbesondere des Bewußtseins nicht in der Wurzel fassen konnte. Nachdrücklich aber hielt Fries, den idealistischen Verbesserungs- und Ergänzungsversuchen der kritischen Philosophie in den Speculationen Fichte's und Schelling's

gegenüber, an der ursprünglichen Grundtendenz der Leistungen Kant's fest. Nachdem er im Jahre 1805, gleichzeitig mit Hegel, zum außerordentlichen Professor in Jena ernannt worden war, folgte er bald darauf einem Rufe als ordentlicher Professor der Philosophie nach Heidelberg und gab 1807 sein seit Jahren geistig durchgearbeitetes Werk: „Neue Kritik der Vernunft" heraus. Indem er die Aufgabe psychologisch angriff, gelangte er zu den fruchtbarsten Gesichtspunkten. Kant (so sprach er sich aus) begriff nicht, wie Sinn und Verstand in der Einen menschlichen Vernunft mit einander verbunden sein könnten, weil er sich nicht bis zu dem Gesetze der Einheit des menschlichen Geisteslebens hindurchgefunden hatte. Jenes Gesetz liegt in der Form unsers innern Lebens, wonach der menschliche Geist seiner Form nach eine anregbare Selbstthätigkeit, eine sinnliche Vernunft ist, welche drei qualitativ von einander verschiedene Vermögen hat, nämlich zu erkennen, zu fühlen und willkürlich zu handeln. Jedes dieser Vermögen steht wieder unter dem dreifachen Gesetze sinnlicher Anregung von außen, gewohnheitsmäßiger Fortbildung durch innere Gegenwirkungen und verständig willkürlicher Ausbildung. Nach diesen drei Bildungsstufen von Sinn, Gewohnheit und Verstand bewegt sich jedes dieser geistigen Grundvermögen in steter Ausbildung seiner Thätigkeiten und Fertigkeiten. Das Verhältniß des Verstandes zur Vernunft ist nicht das Verhältniß eines obern zu einem untern Erkenntnißvermögen, sondern ein Verhältniß der innern Selbstbeobachtung, das auf dem Unterschied der vorstellenden Thätigkeit und der Vorgestellten beruht. Eine unmittelbare Erkenntniß der Vernunft ist als Thatsache in unserm Innern vorauszusetzen; hiervon ist das Bewußtsein um diese unmittelbare Erkenntniß zu unterscheiden. Bei diesem letztern sind zwei Fälle möglich, sofern das Bewußtwerden entweder durch Anschauung oder durch Reflexion vermittelt wird. Auf letzterer beruht die philosophische Erkenntniß. Durch die Sinnesanschauung erkennen wir unmittelbar die Wirklichkeit der Gegenstände; der Gegenstand ist schon gleich bei der Anschauung, und die Empfindung

giebt ihr nur ihre subjective Gültigkeit, zum Unterschiede von der Einbildung. Durch diese unmittelbare Objectivität der Anschauung ist es bestimmt, daß wir nicht etwa blos subjective Vorstellungen, sondern in der That die wirkliche Welt erkennen. Nur wiefern ich der Anschauung vertraue, weiß ich etwas vom Sinn wirklicher Gegenstände. —

Auf die polemische Schrift von Fries hat Schelling Nichts erwidert; möglich auch, daß sie ihm während der Zeit, die zwischen seinem Weggang von Jena und seiner Ankunft in Würzburg fiel, ganz entgangen war. In Schelling's Augen erschien Fries, wenn er dessen Gegenschrift und nächste philosophische Schriften ja gelesen hatte, ohne Zweifel als ein Stümper in der Philosophie, ein über und über mit empirischer Psychologie Behafteter, ein in der dicksten und tiefsten Empirie Versunkener und Ertrunkener, ein grund-, boden- und endloser Schwätzer, ein langweiliger Geselle, ein platter und seichter Saalbader. Diese und andere Schimpfwörter, womit Schelling seine Gegner zu tractiren pflegte, waren in einer Gegenschrift gegen Schelling zusammengestellt worden, die im Sommer 1803 von München selbst aus vom Stapel lief. Sie hatte Cajetan Weiller (geb. 1762) zum Verfasser, einen durch Jacobi'sche Philosophie angeregten Katholiken, der seit 1799 in mehreren pädagogischen Schriften einen warmen Eifer für vernünftige Religion und entsprechende Erziehung beurkundet hatte und später Director aller Lehranstalten Münchens und Generalsecretär der Akademie der Wissenschaften wurde. Die Schrift: „Der Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling, Hegel und Compagnie" wollte eine „Uebersetzung aus der Schulsprache in die Welt, zum Gebrauche für das gebildetere Publikum sein", bleibt aber in der bündigen Klarheit der Polemik hinter Köppen's Schrift, mit der die erste Hälfte des Buchs im Wesentlichen übereinstimmt, weit zurück, wiewohl auch Weiller häufig genug den Nagel auf den Kopf trifft und hin und wieder auch witzig wird oder wenigstens sich's zu sein bemüht. Schelling (heißt es hier unter Anderm) fand, daß die unbegrenzte Einerleiheit oder absolute Iden-

tität unsere Vernunft selbst sei. Die Vernunft selbst ist also der unendliche Polyp, auf dem das ganze Weltall als auf seinem einzigen erzeugenden und ernährenden Stamme festsitzt. Die Vernunft ist die unendliche Rakete, aus der das große Feuerwerk losbrennt, das unausgesetzt vor unsern innern und äußern Sinnen herumgaukelt, schallt und blitzt. Die Vernunft ist das unendliche Prisma, von welchem wir selbst, die Welt und Gott nur der Regenbogen sind, und welches schon seit Jahrtausenden das wunderbare Farbenspiel hervorzaubert, über dessen Erklärung die Philosophie bisher immer vergebens nachsann. Ueberall nichts als Vernunft! Vernunft als Wallfisch und als Wasserlaus, als Elephant und als Floh, behaarte, schuppichte und nackte Vernunft, Vernunft mit Hufen, Klauen und Krallen, Vernunft als Brennessel, als Sauerampfer, als Tollwurz, Vernunft gediegen und in Stufen, sauer und süß, fest und in Tropfen, und dann noch Vernunft nicht blos als Geist des Buches, sondern als Buch selbst, d. h. als Papier und Pappendeckel und Schweinsleder, und so also auch Vernunft als Tisch und Sessel, als Windbüchse und Klistierspritze, kurz: wohin und was man ausspuckt, lauter Vernunft lehrt der transscendentale Münchhausianismus. Die Phantasie riß der Vernunft Schelling's die Karten aus der Hand, und er weiß dieselben so zu mischen, wie es Einem gerade taugt. Durch ein fortdauerndes Spiel mit Begriffen und, wo diese nicht mehr ausreichen, mit Phantasmen entsteht ein auf den ersten Blick imponirendes Gebäude der Phantasie und des von ihr umschlungenen Verstandes. So hatte sich in Schelling die Einbildungskraft ihren neuen Weg zum Ziele der Philosophie gebahnt. An der Hand der Phantasie entwickelt sich aus der ersten Riesenhypothese der absoluten Identität und Indifferenz, die zugleich Alles umschließende Totalität ist, Alles sehr leicht und ledig. Durch den Indifferenzpunkt: Alles ist Eins, durch diesen ungeheuersten aller Widersprüche ist ein Futteral über die Widersprüche gewonnen. — Während die erste Hälfte der Weiller'schen Schrift in's Publikum ging, war Schelling in Würz-

burg angestellt worden. Deshalb findet es der Verfasser für gut, in der im März 1805 geschriebenen Vorrede zum zweiten Bande, worin die religiösen und sittlichen Consequenzen des Schelling'schen Systems dargestellt werden, zu bemerken, daß nicht die Männer selbst, sondern nur ihre Ansichten als irreligiös unchristlich, atheistisch bezeichnet und die Fehler der Speculation nicht dem Leben aufgerechnet werden sollen, daß es kein persönlicher, sondern blos ein literarischer Streit sei, daß er keine Beschränkung der lauten Denkfreiheit, sondern nur eine Beschränkung der immer wilder um sich greifenden Zügellosigkeit im Schimpfen und Phantasiren wolle und in den Irrthümern der Schulansicht sogar noch den Keim der Wahrheit anerkenne. Seine Endansicht über die Schelling'sche Philosophie faßte Weiller in die Worte zusammen: Man schütte die Sinnlichkeit und den Widerspruch, leere Formen und todte Worte, inhaltlose Träume und launenhafte Spiele eines halben Wachens, man schütte den Unglauben und den Aberglauben, die Frivolität und den Zelotismus, den Materialismus und den Theosophismus, den Atheismus und den Bigottismus in einen und denselben Zauberkessel zusammen und rühre dieses ganze ekelhafte und empirische Gemengsel mit dem allmächtigen Stiel einer unendlichen Phantasie wacker durcheinander, so erhält man das neue System in demjenigen Sinne, in welchem es einzig gelten will.

IV.

„Nachdem Schelling mit dem Begriffe des Absoluten das Gebäude der Philosophie unter Dach gebracht hatte, fand sich im Jahre 1803 Eschenmayer in seiner Schrift: „Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie", bemüssigt, auf diesem Dachstuhl noch ein Giebelhäuschen zu errichten, in welchem noch über dem Absoluten das Selige und Göttliche ihren Wohnsitz haben und wohin der Mensch nicht mehr über die breite Treppe des Gedankens, sondern nur auf der schwanken Leiter des Glaubens sollte gelangen

können *)". Fichte und Schelling, unsere philosophischen Gesetzgeber (sagt Eschenmayer in diesem Buche), haben die höchsten Probleme der Philosophie auf eine Art vorbereitet und eingeleitet, auch zum Theile selbst gelöst, daß uns für die gegenwärtige Epoche nichts zu wünschen übrig bleibt. Ich wünschte hier ein Aehnliches für die Nichtphilosophie zu thun, deren Gegenstände solche sein werden, die weder für das Wollen noch Erkennen erreichbar sind. Was ich aber unter Nichtphilosophie verstehe, ist, bestimmter ausgedrückt, eine reine und von aller Speculation befreite Theologie, und die Entwickelung des Ueberganges aus der Philosophie in die Nichtphilosophie bestimmt zugleich die Grenze zwischen der Speculation und dem Glauben. Mit der Wahrheit des Schelling'schen Systems, sofern es innerhalb der Grenzen unserer Erkenntniß liegt, bin ich vollkommen einverstanden; die eigentliche Frage unter uns ist: soll das Absolute noch in jenes Unbegrenzte, was ich Glauben nenne, hinausgerückt werden, oder soll es die Grenze der Speculation bezeichnen? Fichte gelangte zwar zur Identität des Subjects und Objects, aber nicht zur höhern Identität der Nothwendigkeit und Freiheit. Diesen letzten Schritt that Schelling, indem er alle Gegensätze in der absoluten Identität aufhob und dadurch das Gebiet der Speculation von der Potenz des Unendlichen zur Potenz des Ewigen erweiterte. So erhob sich Schelling in den Inbegriff der Ideen oder in die absolute Vernunft selbst. Die Idee der Ewigkeit war bisher blos ein ausschließender Besitz der Religion; die Speculation floh vor ihr zurück. Schelling setzte zuerst wieder die Speculation in ihr ganzes Gebiet ein, indem er die Idee der Ewigkeit als ihre höchste Potenz aufstellte, und ohne Zweifel beginnt jetzt der heitere Tag der Philosophie, der schon vor mehreren tausend Jahren in Platon dämmerte.

Das Endliche (fährt nun der Verkündiger der Nichtphilosophie fort) ist die Potenz der ersten Stufe oder der Sinnlichkeit; das Unendliche ist die Potenz der zweiten Stufe

---

*) Strauß, Streitschriften. Zweites Heft. S. 38.

oder des Verstandes; das Ewige ist die Potenz der dritten Stufe oder der Vernunft. Durch diese drei Potenzen ist das ganze Gebiet der Speculation umschlossen, und wir gelangen nun zum Gebiete der Nichtspeculation. Das Erkennen erlischt erst im Absoluten, wo es mit dem Erkannten identisch wird. Was über diesen Punkt hinausliegt, kann kein Erkennen mehr sein, sondern ein Ahnen oder Andacht. Was über allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen und überhaupt jenseit der Speculation liegt, ist das, was die Andacht noch festhält, nämlich die Gottheit, und diese Potenz ist das Selige, welches unendliche Mal höher liegt, als das Ewige. Beim Uebergang vom absoluten Erkennen in die Andacht tritt an die Stelle der intellectuellen Anschauung das Gewissen, an die Stelle der Sprache das Gebet und das Symbol, an die Stelle der Moral und Naturphilosophie die Religion oder die Offenbarung des Göttlichen, an der Alle auf gleiche Weise participiren. Das Absolute kann als der Grenzpunkt angegeben werden, diesseit welches Alles der Construction und Deduction fähig ist, während jenseits die geringste Speculation den Glauben verunreinigt und vernichtet. Darum möchte **Schelling**, indem er den höchsten Standpunkt der Speculation, die Identität des Erkennenden und Erkannten erreichte, im Begriffe stehen, über alle Speculation hinaus in das Gebiet der Nichtphilosophie zu treten. Weil in dem Ewigen das Endliche und Unendliche aufgehoben ist, so hat die Speculation die Dreieinheit zu ihrem Schema; in der Nichtphilosophie dagegen tritt die Quadruplicität und das Zugleichsein und Ineinanderwirken aller vier Potenzen hervor. Denn es bleibt bei der absoluten Identitätsphilosophie immer noch die Frage übrig: wo liegt der Grund, daß die Vernunft als das absolut Identische sich erkennen und mit diesem sich selbst differentiiren muß? was ist's, was überhaupt Potenzen schafft und alle verschiedenen Potenzen oder gradweise Abstufungen von einander hält und absondert? was ist das, was das verschiedene Uebergewicht und Gleichgewicht in die Identität bringt? Die Absolutheit der Differenz ist auf dem Stand-

punkte Schelling's nicht umgangen. Allerdings ist die Basis des Construirens für den Philosophen die absolute Identität. Nun ist aber unablässige Forderung zur Wahrheit, daß die construirende Vernunft sammt allen Modificationen, als das Urbild, gleich und ähnlich sei dem Construirten als dem Gegenbilde. Die Identität beider faßt als der Spiegel beider die intellectuelle Anschauung zusammen; sie ist aber nur das lebendige Mittelglied des Urbildes und Gegenbildes, und das, was sie alle drei wieder umfaßt, muß höher, als sie selbst liegen. Dieser höhere, Alles umfassende Act ist der Glaube, der somit als der horizontale Stand der Menschheit das ganze Feld der Speculation beschließt. Auf dem Standpunkte des Glaubens oder der Seligen sinkt die Vernunft wieder zum mittlern Exponenten zweier Extreme herab und wird eine Indifferenz, die den Keim der Differenz schon in sich trägt. Die Seele ist das Vermögen der Seligkeit und liegt um eine ganze Potenz höher, als die Vernunft; sie ist nicht das Absolute, sondern das Absolute ist in ihr. Weder Begriffe noch Ideen reichen hin, die Totalität der Seele zu fassen und auszusprechen. Ihre Totalität ist die Seligkeit, ein die ganze menschliche Natur ergreifendes Vorgefühl von der Nähe des Göttlichen. Wie der Begriff, nach Schelling, die Seele des Dinges ist; so ist nach unserer Ansicht die Idee die Seele des Begriffs, die Vernunft die Seele der Idee, der Glaube die Seele der Vernunft und die Offenbarung Gottes die Seele der Seele. Schelling hat den intelligiblen Pol oder die Gemeinschaft vernünftiger Wesen, welche einen nothwendigen Bestandtheil unsers Vernunftsystems ausmacht, in keiner seiner Schriften ausführlich berührt und dadurch die Tugend als eine der Grundideen aus der Vernunft ausgeschlossen. Der Standpunkt des Ewigen ist aber auch eine Identität von Wollen und Handeln. Die Tugend ist das Prinzip des intelligiblen Poles, Wahrheit das Prinzip des Poles der Sinnenwelt, und Schönheit das Prinzip der Indifferenz beider. In der lebendigen Linie des Systems liegen die drei Punkte, die sich für uns als die Ideen der Tugend, der Schönheit

5*

und Wahrheit offenbaren. Der Glaube thront über den Ideen, und die Religion über der Philosophie; die sichtbare Welt ist durch eine unsichtbare umschlossen, welche das Licht der Offenbarung herübersendet. Was ich in diesen Sätzen (so schließt das Eschenmayer'sche Büchlein) der Philosophie nahm, das gab ich der Religion wieder, unserer lieben Mutter, in deren Schooß wir uns alle brüderlich und schwesterlich versammeln, um den Segen zu empfangen, den die Gottheit in unermeßlicher Fülle ausspendet. —

Diese Eschenmayer'sche Schrift, welche die Philosophie auf's Neue mit dem Glauben ergänzen wollte, wurde für Schelling die Veranlassung, dem im „Bruno" gegebenen Bruchstück einer Darstellung des Absoluten vom realistischen Standpunkt aus, nunmehr in der kleinen Schrift „Philosophie und Religion" (1804) eine Darstellung aus der ideellen Reihe, welche hier von ihm praktische Philosophie genannt wird, hinzuzufügen. Eschenmayer (sagt Schelling ein Jahr später in den Jahrbüchern der Medicin) begriff das Absolute mißverständlich als Potenz und suchte dasselbe wieder in einer unendlich höheren Potenz aufzuheben, als die Philosophie erreichen könne. Dies ist widersprechend: so lange das Absolute noch als Potenz bestimmt wird, so lange wird es noch in der Sphäre der Relation, nicht der absoluten Freiheit betrachtet; keine Potenz kann die absolute, höchste sein, sondern das Endliche, Unendliche und Ewige liegen, als gleicherweise absolut, im Absoluten als Eins. — Mißdeutungen und Verunstaltungen des Systems (bemerkt nun Schelling in der Vorrede zu dem Schriftchen) übersehen sich leicht und sind keiner Berücksichtigung werth. Eine andere Bewandniß hat es mit dem Widerstreit eines edlen Geistes und seinen Forderungen an ein Ganzes der Wissenschaft, die ebensoviel Achtung verdienen, als sie zur Erleuchtung der Welt gleicherweise beitragen, mögen sie nun erfüllt werden oder nicht. —

Die Idee des Absoluten, die Abkunft der endlichen Dinge aus demselben und ihr Verhältniß zu ihm, die Ideenfreiheit, Sittlichkeit und Seligkeit, sowie die Unsterblichkeit

der Seele bilden den Inhalt der Abhandlung, der noch ein Anhang beigefügt ist über die äußeren Formen, unter welchen die Religion existirt. In Bezug auf diesen Anhang bezweifelt zwar Schelling nicht, daß die Zeit diese Töne alter Philosophie übel vernehmen werde; er wisse aber auch, daß diese Dinge demungeachtet nicht profanirt werden können, sondern durch sich selbst bestehen müssen. In dem Abschnitt „über die Idee des Absoluten" suchte Schelling, Eschenmayer gegenüber, seinen Standpunkt als den höchsten zu rechtfertigen; während der zweite Abschnitt von der „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten" auf den Entwurf Eschenmayer's eingeht, daß bei Schelling die Differenz nur vorausgesetzt, nicht abgeleitet sei. Im Uebrigen ist die Schrift ihrem Inhalte nach eine Fortsetzung der im „Bruno" begonnenen Ausführung derjenigen Philosophie, die der Gegenstand der wahren Mysterien sei.

Es war eine Zeit (so beginnt Schelling), wo Religion abgesondert vom Volksglauben, gleich einem heiligen Feuer, in Mysterien bewahrt wurde und Philosophie mit ihr Ein gemeinschaftliches Heiligthum hatte. Damals hatte die Philosophie noch den Muth und das Recht zu den einzig großen Gegenständen, um deren willen allein es werth ist, zu philosophiren und sich über das gemeine Wissen zu erheben. Später, als die Mysterien öffentlich wurden, mußte die Philosophie, wollte sie sich in ihrer Reinheit erhalten, von der Religion zurücktreten und im Gegensatz mit ihr esoterisch werden. Diese letztere aber wurde eine äußere Macht, da sie jeden freien Aufschwung der Wahrheit in sich selbst verloren hatte. So kam es, daß durch die Religion allmählich der Philosophie ihre wahren und höchsten Gegenstände entzogen wurden und sie auf das beschränkt blieb, was für die Vernunft keinen Werth hat. Die Philosophie selber setzte sich auf den Punkt herab, die Ideen, Geburten der Vernunft, als Verstandesbegriffe und durch solche zu behandeln, wodurch die Philosophie als Dogmatismus zwar eine breite und ansehnliche Existenz in der Welt gewann, aber ihren Charakter ganz aufopferte. Die Art des Wissens im Dog-

matismus wurde auf Erfahrungsgegenstände und endliche Dinge beschränkt, da dasselbe über Dinge der Vernunft und der übersinnlichen Welt das bloße Zusehen habe. Mit der Selbsterkenntniß der Nichtigkeit dieses Wissens stieg der Werth des Glaubens, welchem zuletzt Alles überantwortet wurde, was in der Philosophie eigentlich philosophisch war. Obgleich Spinoza, einem herrschenden Systeme gegenüber, nicht vermied, den Schein eines nur andern Dogmatismus anzunehmen, so hat er gleichwohl die Philosophie zu ihren einzigen Gegenständen zurückgeführt. Durch ihn wurden die letzten Anklänge alter, ächter Philosophie vernommen.

Die Lehre von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott möchte nicht ohne Grund, abgesondert vom Ganzen der Philosophie, Naturphilosophie heißen. Diese nun einer Ergänzung durch den Glauben für bedürftig zu erklären, dies widerstreitet ihrem Begriffe und hebt sie selbst auf, da ihr Wesen eben darin besteht, in klarem Wissen und anschauender Erkenntniß zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meint. Eine solche Intention liegt nun in der Eschenmayer'schen Schrift vor Augen. Wenn aber das Erkennen, wie er sagt, und damit alle Differenz im Absoluten erlischt, so ist jedes über diesen Punkt hinausliegende ideale Verhältniß zum Absoluten nur durch Wiederaufweckung der Differenz möglich. Entweder war nun jenes Erlöschen wirklich ein vollkommenes und das Erkennen demnach ein absolutes, oder es fand das Gegentheil statt und die aus dem Widerstreite des Subjects und Objects entspringende Sehnsucht blieb unaufgelöst. In letzterm Falle war es kein Vernunfterkennen mehr, sondern ein Herabsinken zu einem Erkennen mit neuer Differenz. In jenem Falle aber kann keine höhere Potenz, wie Glaube oder Ahnung, etwas Vollkommenes und Besseres bringen, als in jenem Erkennen bereits enthalten war. Der Vernunft und der Philosophie sind eben diejenigen Gegenstände zu vindiciren, welche der Dogmatismus der Religion und die Nichtphilosophie des Glaubens sich zugeeignet haben.

1. Idee des Absoluten. Ueber dem Absoluten und Ewigen der Vernunft noch Gott, als die unendlich Mal höhere Potenz von jenem, zu setzen und also dasselbe nicht zugleich als Gott anzuerkennen, dies ist nur dem möglich, der das Absolute nicht als solches zu fassen vermag, denn die Idee des Absoluten als des Unbedingten schließt ihrer Natur und wahren Wesenheit nach jede Begrenzung und Differenz aus. Das Absolute ist in Wahrheit keineswegs das Product, welches die Vereinigung der Gegensätze der Erscheinungswelt liefert; dasselbe ist keineswegs das Product eines Zusammenschlages des Realen und Idealen, Objectiven und Subjectiven; für uns giebt es vielmehr kein Subjectives und Objectives, und das Absolute ist uns nur als die Negation jener Gegensätze die absolute Identität beider. Diese nicht erst durch Formen der Reflexion vermittelte, sondern ganz unmittelbare, also nicht äußere, sondern innere Identität des Idealen und Realen hat den Sinn, daß das absolut Ideale, ohne mit dem Realen integrirt zu werden, an sich selbst auch absolut real ist. Das Wesen dessen selbst aber, der als ideal unmittelbar real ist, kann nur durch Anschauung, nicht durch Erklärungen und Beschreibungen als durch blos vermittelte Erkenntniß erkannt werden.

Das Einfache will angeschaut sein, und der geistig Blinde kann keine Anschauung des wahren Wesens der Absolutheit haben. Eine solche Anschauung ist, wie die Anschauung des Lichtes, der Seele eigenthümlich; sie kommt nicht erst durch Anleitung und Unterricht zu der Seele hinzu, sondern ist ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr. Denn wie das Wesen Gottes in absoluter, nur unmittelbar zu erkennender Idealität besteht, so das Wesen der Seele in jener unmittelbaren oder absoluten Erkenntnißart, die mit dem schlechthin Realen, also mit Gott Eins ist. Es giebt keine Realität des Absoluten, die außer und unabhängig von der Idealität wäre. Wir setzen vorerst nichts voraus als die intellectuelle Anschauung, ohne welche Alles unbegriffen bleiben muß. So gewiß, als in ihr selbst keine Verschiedenheit und keine Mannichfaltigkeit sein kann, sondern ihr schlecht-

hin einfaches Wesen Absolutheit ist; so gewiß kann ihr kein Sein zukommen, als durch ihren Begriff, und sie ist überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal.

Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen ist die ewige Form, die aber unter dem schlechthin Idealen steht, das selbst als Absolutes außer aller Form ist und ihr zwar nicht der Zeit, aber doch dem Begriffe nach vorangeht. Diese Form ist, daß das schlechthin Ideale unmittelbar als solches, ohne aus seiner Identität herauszugehen, auch ein Reales ist. Die Form ist eine stille und ruhige Folge des Idealen, als des schlechthin Einfachen; das Reale eine bloße Folge der Form, seinem Wesen nach dasselbe, aber der ideellen Bestimmung nach ewig ein Anderes; es ist das Ideale dargestellt im Realen, obgleich beides in ihm ohne alle Differenz Eins ist. Das einfache Wesen ist auch das Bewirkende oder der Realgrund der Form, und es ist von ihm zur Form kein Uebergang, es findet kein Nacheinander statt, sondern Alles ist wie mit einem Schlage zugleich, obschon der ideellen Folge nach Eins aus dem Andern fließt. Kein Reales ist an sich, sondern nur durch Ideales bestimmt; das Ideale also ist das schlechthin Erste, die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale ist das Zweite, und das Reale selbst das Dritte. Wir haben also Folgendes zu unterscheiden: das schlechthin Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, sondern in seiner Reinheit und Lauterkeit für sich besteht; sodann das schlechthin Reale, das nicht das wahre Reale von jenem sein kann, ohne ein anderes Absolutes in anderer Gestalt zu sein; und endlich das Vermittelnde beider, die Form, kraft deren das Ideale in dem Realen als einem selbständigen Gegenbilde objectiv wird und sich selbst als Absolutes erkennt.

2. Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm. Dieses Selbsterkennen der Absolutheit ist kein Herausgehen der Absolutheit aus sich selbst, kein Sichtheilen derselben, kein Differenziirtwerden. Denn in den Ideen, als den besondern Formen, worin die Eine und gleiche Identität objectiv wird, sind die

bloßen Möglichkeiten der Differenzen und keine wirkliche Differenz, da jede Idee ein Universum für sich und alle Ideen Eine Idee sind. Wenn es sich also differenzirt, so differenzirt es sich nicht in sich selbst, sondern in einem Andern, welches sein Reales ist, und auch dieses nicht durch sich selbst, sondern durch die Form, die ohne sein Zuthun aus der Fülle seiner Absolutheit als ein Selbständiges fließt. Das selbständige Sichselbsterkennen des schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität, d. h. in ein Gegenbild, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist; denn es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objectiv wird. Sein selbständiges Produciren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbständig und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. Dies aber ist eben nur, insofern es zugleich in der absoluten Form und dadurch im Absoluten ist. Es ist daher nur ganz real, indem es ganz ideal ist, und ist in seiner Absolutheit Ein und dasselbe, das auf ganz gleiche Weise unter der Form beider Einheiten, also nach zwei Seiten, betrachtet werden kann.

Auch die Ideen produciren in gleicher Weise nur Absolutes, nur Ideen, und die aus ihnen hervorgehenden Einheiten verhalten sich zu ihnen ebenso, wie sie selbst, die Ideen, sich zur Ureinheit verhalten. Dieses ist die wahre transscendentale Theogonie: die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen reducirt sich auf die absolute Einheit Gottes, und es ist demnach in jener nichts wahrhaft Besonderes und bis hierher überhaupt Nichts, was nicht absolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre.

Unzählige Versuche sind vergeblich gemacht worden, zwischen dem obersten Prinzip der Intellectualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubringen. Aber es ist gleicher Weise unmöglich, mag man nun das Absolute zum positiv Hervorbringenden des Endlichen machen, oder jenem ein Negatives unterlegen, das man Materie nennt. Vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang;

hin einfaches Wesen Absolutheit ist; so gewiß kann ihr kein Sein zukommen, als durch ihren Begriff, und sie ist überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal.

Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen ist die ewige Form, die aber unter dem schlechthin Idealen steht, das selbst als Absolutes außer aller Form ist und ihr zwar nicht der Zeit, aber doch dem Begriffe nach vorangeht. Diese Form ist, daß das schlechthin Ideale unmittelbar als solches, ohne aus seiner Identität herauszugehen, auch ein Reales ist. Die Form ist eine stille und ruhige Folge des Idealen, als des schlechthin Einfachen; das Reale eine bloße Folge der Form, seinem Wesen nach dasselbe, aber der ideellen Bestimmung nach ewig ein Anderes; es ist das Ideale dargestellt im Realen, obgleich beides in ihm ohne alle Differenz Eins ist. Das einfache Wesen ist auch das Bewirkende oder der Realgrund der Form, und es ist von ihm zur Form kein Uebergang, es findet kein Nacheinander statt, sondern Alles ist wie mit einem Schlage zugleich, obschon der ideellen Folge nach Eins aus dem Andern fließt. Kein Reales ist an sich, sondern nur durch Ideales bestimmt; das Ideale also ist das schlechthin Erste, die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale ist das Zweite, und das Reale selbst das Dritte. Wir haben also Folgendes zu unterscheiden: das schlechthin Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, sondern in seiner Reinheit und Lauterkeit für sich besteht; sodann das schlechthin Reale, das nicht das wahre Reale von jenem sein kann, ohne ein anderes Absolutes in anderer Gestalt zu sein; und endlich das Vermittelnde beider, die Form, kraft deren das Ideale in dem Realen als einem selbständigen Gegenbilde objectiv wird und sich selbst als Absolutes erkennt.

2. Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm. Dieses Selbsterkennen der Absolutheit ist kein Herausgehen der Absolutheit aus sich selbst, kein Sichtheilen derselben, kein Differenzirtwerden. Denn in den Ideen, als den besondern Formen, worin die Eine und gleiche Identität objectiv wird, sind die

bloßen Möglichkeiten der Differenzen und keine wirkliche Differenz, da jede Idee ein Universum für sich und alle Ideen Eine Idee sind. Wenn es sich also differenzirt, so differenzirt es sich nicht in sich selbst, sondern in einem Andern, welches sein Reales ist, und auch dieses nicht durch sich selbst, sondern durch die Form, die ohne sein Zuthun aus der Fülle seiner Absolutheit als ein Selbständiges fließt. Das selbständige Sichselbsterkennen des schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität, d. h. in ein Gegenbild, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist; denn es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objectiv wird. Sein selbständiges Produciren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbständig und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. Dies aber ist eben nur, insofern es zugleich in der absoluten Form und dadurch im Absoluten ist. Es ist daher nur ganz real, indem es ganz ideal ist, und ist in seiner Absolutheit Ein und dasselbe, das auf ganz gleiche Weise unter der Form beider Einheiten, also nach zwei Seiten, betrachtet werden kann.

Auch die Ideen produciren in gleicher Weise nur Absolutes, nur Ideen, und die aus ihnen hervorgehenden Einheiten verhalten sich zu ihnen ebenso, wie sie selbst, die Ideen, sich zur Ureinheit verhalten. Dieses ist die wahre transscendentale Theogonie: die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen reducirt sich auf die absolute Einheit Gottes, und es ist demnach in jener nichts wahrhaft Besonderes und bis hierher überhaupt Nichts, was nicht absolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre.

Unzählige Versuche sind vergeblich gemacht worden, zwischen dem obersten Prinzip der Intellectualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubringen. Aber es ist gleicher Weise unmöglich, mag man nun das Absolute zum positiv Hervorbringenden des Endlichen machen, oder jenem ein Negatives unterlegen, das man Materie nennt. Vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang;

der Ursprung der Sinnenwelt ist nur, als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar. Denn in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine von ihnen oder vom Absoluten ausgehende positive Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Das Absolute ist das einzig Reale; die endlichen Dinge dagegen sind nicht real. Ihr Grund kann daher nicht in einer vom Absoluten ausgegangenen Mittheilung von Realität an sie oder ihr Substrat, sondern nur in einer Entfernung, einem Abfall vom Absoluten liegen.

Diese ebenso klare, als erhabene Lehre ist ebenso die wahrhaft platonische, wie sie ein Gegenstand der geheimeren Lehre in den griechischen Mysterien bildete.

Das Insichselbstsein des Absoluten, diese eigentliche wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit. Und was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, fließt von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes aus, gleichsam als Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit. Das Gegenbild als ein Absolutes wäre nicht wahrhaft in sich selbst, und absolut könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu sein; aber es kann dieses nicht sein, ohne sich ebendadurch vom wahren Absoluten zu trennen oder von ihm abzufallen; denn wahrhaft in sich selbst und absolut ist es nur, sofern es zugleich im (ersten) Absoluten ist, d. h. es ist absolut frei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher als Freies in seiner eigenen Qualität und getrennt von der Nothwendigkeit ist, hört es auch auf, frei zu sein. Ebendasselbe, was vom Gegenbilde, gilt auch von den Ideen. Der Grund des Abfalles liegt nicht im Absoluten, sondern im Realen, in dem Angeschauten selbst, als Selbständigem, Freiem. In der Freiheit liegt der Grund der Möglichkeit des Abfalls, und wiefern diese durch die Einbildung des absolut Idealen in's Reale gesetzt ist, allerdings in der Form und dadurch im Absoluten. Der Grund der Wirklichkeit, d. h. der Sinnenwelt, aber liegt einzig im Abgefallenen selbst,

welches eben daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. Das Reale nämlich kann getrennt vom Absoluten, indem es rein als solches in sich selbst ist, nothwendig nicht mehr Absolutes, sondern nur Negationen der Absolutheit produciren, d. h. nur eine Realität, die von der Idealität getrennt ist, eine Wirklichkeit also, welche die vollständige Möglichkeit ihres Seins außer sich hat, somit eine sinnliche oder bedingte Wirklichkeit. Dasjenige also, worin sich die producirende Idee objectiv wird, ist nicht mehr ein Reales, sondern ein bloßes Scheinbild. Daher kann der Ursprung eines endlichen Dinges nicht unmittelbar auf das Absolute oder Unendliche zurückgeführt, sondern nur durch die endlose Reihe der Ursachen und Wirkungen begriffen werden.

Dieser Abfall ist übrig außer aller Zeit und so ewig, als die Absolutheit selbst und die Ideenwelt. Denn dem anderen Absoluten, als Realem, in welches auf eine ewige Weise die Idealität geboren wird, ist ebenso wie jeder darin begriffenen Ideen ein doppeltes Leben verliehen: ein Leben in sich selbst, wodurch sie sich der Endlichkeit verpflichten, und welches, sofern es vom Andern sich trennt, ein Scheinleben ist; das andere Leben aber im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist. Erklärt kann der Abfall nicht werden, weil er absolut ist und aus Absolutheit kommt, obgleich das nothwendige Verhängniß, das er mit sich führt, die Nichtabsoluthеit und das Nichtsein ist.

Das Fürsichselbstsein des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus, welche das allgemeine Prinzip der Endlichkeit ist. Und in allen Dingen schaut die Seele einen Abdruck dieses Prinzips ein. Ihren Abfall erkennend, strebt gleichwohl die Seele in diesem ein anderes Absolutes zu sein und demnach Absolutes zu produciren. Aber es ist ihr Verhängniß, dasjenige was in ihr als Idee ideal war, real demnach als Negation des Idealen zu produciren; sie ist also productiv von besondern und endlichen Dingen, und strebt in jedem dieser Scheinbilder soviel möglich die ganze Idee und sogar

alle Abstufungen der Ideen auszudrücken, also das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Universums zu machen. Aber von Seiten ihrer Endlichkeit oder Selbstheit betrachtet, ist der Seele die Verwickelung mit der Nothwendigkeit unauflöslich. Nur durch die Ablegung der Selbstheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt sie wieder dazu, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produciren.

Die Materie gehört, sofern sie nichts Anderes ist, als die Negation des reinen Aufgehens der Realität in der Idealität selbst, ganz und gar zu der Gattung der Nichtwesen. Als ein bloßes Bild oder Idol der Seele, ist sie an sich, d. h. unabhängig von dieser betrachtet, ein vollkommenes Nichts. Die Lehre von dem Ursprunge der Materie gehört mit zu den höchsten Geheimnissen der Philosophie. Allen den Zweifelsknoten, woran die Vernunft seit Jahrhunderten sich müde gearbeitet hat, macht die alte heilige Lehre ein Ende, daß die Seelen der Intellectualwelt in die Sinnenwelt, wo sie zur Strafe ihrer Selbstheit und einer diesem Leben (nicht zwar der Zeit, sondern der Idee nach) vorhergegangenen Schuld an den Leib wie an einen Körper sich gefesselt finden. Durch diese Lehre lösen sich alle Widersprüche auf, in die sich der Verstand und die realistische Ansicht der Dinge unvermeidlich verwickeln. Die Idee, sofern sie bestimmt ist, Endliches zu produciren, und in ihm sich anzuschauen, ist Seele. Nachdem sie in die Endlichkeit versenkt ist, kann die Seele die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, sondern nur in einer durch die Materie getrübten Gestalt erblicken. Die Ideen erscheinen ihr nur in den Gestirnen, als unmittelbaren Abbildern. Aber auch so erkennt sie in ihnen noch die Urwesen, nicht blos als abhängig von einander, sondern zugleich als selbständig. Aus sich selbst schaut die Seele wieder hinein in die Natur, im Lichte, welches der in ihr nur wie in Trümmern wohnende Geist ist.

3. **Freiheit, Sittlichkeit und Seeligkeit; Endabsicht und Anfang der Geschichte; Unsterblichkeit.** Das Wissen ist eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Endliches, welches dadurch selbständig ist. In der

Vernunft löst sich die Seele in die Ureinheit auf und wird ihr gleich. Hierdurch ist ihr die Möglichkeit gegeben, ganz in sich selbst zu sein, sowie die Möglichkeit, ganz im Absoluten zu sein. Der Grund der Wirklichkeit des einen wie des andern liegt einzig in der Seele selbst. Dieses Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freiheit, die allerdings unerklärbar ist, weil dies eben ihr Wesen ist; die Seele, in der Selbstheit sich ergreifend, vermag nicht wahrhaft frei zu sein, ohne zugleich im Unendlichen, also nothwendig zu sein. Die endliche oder empirische Nothwendigkeit ist nur die gefallene Seite der Freiheit, d. h. der Zwang, in welchen sie sich durch Entfernung vom Urbild begiebt; sie ist die der Freiheit entgegenstrebende Nothwendigkeit, nicht die ewige Nothwendigkeit, welche die absolute Freiheit selbst ist und in der auch das Reale, das im Naturlauf als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist.

Jene absolute Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, die nur in Gott ist, zu erkennen, d. h. zu erkennen, daß sie unabhängig von allem Handeln, als das Wesen alles Handelns ist, dies ist der erste Grund der Sittlichkeit. Nur wer Gott erkennt, ist erst wahrhaft sittlich; das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit ist ein Wesen, und dieses in seinen Handlungen ausdrücken, ist ebenso viel, als das Wesen Gottes ausdrücken. Um die unendliche Freiheit zu erlangen, ist die endliche zu opfern; um in der geistigen Welt einheimisch zu sein, muß man der Sinnenwelt sterben. Die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Sowie unglücklich zu sein oder sich zu fühlen, die wahre Unsittlichkeit selbst ist; so ist Seligkeit nicht ein Accidenz der Tugend, sondern sie selbst. Die Tendenz der Seele, mit Gott eins zu sein, ist Sittlichkeit. Gott ist auf völlig gleiche Weise absolute Seligkeit oder absolute Sittlichkeit, oder beide sind die gleich unendlichen Attribute Gottes. In ihm ist das Subject auch schlechthin das Object, das Allgemeine auch das Besondere; er ist nur ein und das-

selbe Wesen von Seiten der Freiheit wie von Seiten der Nothwendigkeit betrachtet.

Gott ist daher das unmittelbare Wesen der Geschichte, da er das Ansich der Natur nur durch Vermittelung der Seele ist. Aber nur die Geschichte im Ganzen ist eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes. Die Uebereinstimmung der Seele mit der Freiheit ist nicht aus der Seele selbst zu begreifen, sondern erscheint jederzeit als unmittelbare Manifestation oder Antwort der unsichtbaren Welt. Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet. Seine zwei Hauptpartien sind die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centrum bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr darstellt. Aber das gegenwärtige Menschengeschlecht ging aus einem Geschlechte höherer Naturen hervor, so daß jenes Geschlecht, in welchem blos die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, alle seine Cultur und Wissenschaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geschlechtes besitzt, von welchem es die tiefere Potenz oder das Residuum ist. Und wir werden uns von jenem höheren Geschlechte gern vorstellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit und Glückseligkeit vereinigt, was das zweite Geschlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben zerstreut, allein mit Bewußtsein verknüpft.

Die Geschichte des Universums ist die Geschichte des Geisterreichs. Die Seele, die sich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Producirende desselben ist, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit diesem. Das wahre Wesen der blos erscheinenden Seele ist aber die Idee oder der ewige Begriff von ihr, welcher in Gott und, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntnisse ist. Dieses Urbild aber oder das Ewige der Seele kann auch durch die Vernichtung des zeitlichen Daseins nicht aufhören, real zu sein; dasselbe hat überhaupt kein Verhältniß zur Zeit. Es kann daher auch nicht unsterblich heißen in dem Sinne, in welchem dieser Begriff eine individuelle Fortdauer in sich schließt. Denn da diese nicht ohne die Beziehung auf das

Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinne wahrhaft nur eine fortgesetzte Unsterblichkeit und keine Befreiung, sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung stammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab und kann am wenigsten demjenigen entstehen, welcher schon jetzt bestrebt ist, soviel möglich die Seele vom Leibe zu lösen. Es ist daher ein Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu setzen, und klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen.

Der nothwendige Begriff, durch welchen allein die Gegenwart mit der Zukunft verknüpft wird, ist der Begriff der Schuld oder der Reinheit von Schuld. Die Endlichkeit ist an sich selbst die Strafe, die durch ein nothwendiges Verhängniß dem Abfalle folgt. Derjenigen also, deren Leben nur eine fortwährende Entfernung vom Urbilde war, wartet nothwendig der negirteste Zustand; diejenigen im Gegentheil, die es als eine Rückkehr zu jenem betrachten, werden durch viel wenigere Zwischenstufen zu dem Punkte gelangen, wo sie sich ganz wieder mit ihrer Idee vereinigen und aufhören, sterblich zu sein. Die Natur, dieses verworrene Scheinbild gefallener Geister, ist nichts Anderes, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen nach Ablegung aller Differenz sich zur Identität mit dem Unendlichen läutert und alle als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen. Da die Selbstheit das Producirende des Leibes ist, so schaut jede Seele in dem Maaße, in welchem sie, mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zustand verläßt, sich auf's Neue im Scheinbild an, und so bestimmt sie sich selber den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf besseren Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orte verstoßen wird. Hat sie dagegen in dem vorhergehenden irdischen Zustande sich ganz von den Idolen gelöst und Alles, was blos

selbe Wesen von Seiten der Freiheit wie von Seiten der Nothwendigkeit betrachtet.

Gott ist daher das unmittelbare Wesen der Geschichte, da er das Ansich der Natur nur durch Vermittelung der Seele ist. Aber nur die Geschichte im Ganzen ist eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes. Die Uebereinstimmung der Seele mit der Freiheit ist nicht aus der Seele selbst zu begreifen, sondern erscheint jederzeit als unmittelbare Manifestation oder Antwort der unsichtbaren Welt. Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet. Seine zwei Hauptpartien sind die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centrum bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr darstellt. Aber das gegenwärtige Menschengeschlecht ging aus einem Geschlechte höherer Naturen hervor, so daß jenes Geschlecht, in welchem blos die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, alle seine Cultur und Wissenschaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geschlechtes besitzt, von welchem es die tiefere Potenz oder das Residuum ist. Und wir werden uns von jenem höheren Geschlechte gern vorstellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit und Glückseligkeit vereinigt, was das zweite Geschlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben zerstreut, allein mit Bewußtsein verknüpft.

Die Geschichte des Universums ist die Geschichte des Geisterreichs. Die Seele, die sich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Producirende desselben ist, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit diesem. Das wahre Wesen der blos erscheinenden Seele ist aber die Idee oder der ewige Begriff von ihr, welcher in Gott und, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntnisse ist. Dieses Urbild aber oder das Ewige der Seele kann auch durch die Vernichtung des zeitlichen Daseins nicht aufhören, real zu sein; dasselbe hat überhaupt kein Verhältniß zur Zeit. Es kann daher auch nicht unsterblich heißen in dem Sinne, in welchem dieser Begriff eine individuelle Fortdauer in sich schließt. Denn da diese nicht ohne die Beziehung auf das

Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinne wahrhaft nur eine fortgesetzte Unsterblichkeit und keine Befreiung, sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung stammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab und kann am wenigsten demjenigen entstehen, welcher schon jetzt bestrebt ist, soviel möglich die Seele vom Leibe zu lösen. Es ist daher ein Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu setzen, und klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen.

Der nothwendige Begriff, durch welchen allein die Gegenwart mit der Zukunft verknüpft wird, ist der Begriff der Schuld oder der Reinheit von Schuld. Die Endlichkeit ist an sich selbst die Strafe, die durch ein nothwendiges Verhängniß dem Abfalle folgt. Derjenigen also, deren Leben nur eine fortwährende Entfernung vom Urbilde war, wartet nothwendig der negirteste Zustand; diejenigen im Gegentheil, die es als eine Rückkehr zu jenem betrachten, werden durch viel wenigere Zwischenstufen zu dem Punkte gelangen, wo sie sich ganz wieder mit ihrer Idee vereinigen und aufhören, sterblich zu sein. Die Natur, dieses verworrene Scheinbild gefallener Geister, ist nichts Anderes, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen nach Ablegung aller Differenz sich zur Identität mit dem Unendlichen läutert und alle als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen. Da die Selbstheit das Producirende des Leibes ist, so schaut jede Seele in dem Maaße, in welchem sie, mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zustand verläßt, sich auf's Neue im Scheinbild an, und so bestimmt sie sich selber den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf besseren Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orte verstoßen wird. Hat sie dagegen in dem vorhergehenden irdischen Zustande sich ganz von den Idolen gelöst und Alles, was blos

auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert, so kehrt sie unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurück und lebt rein für sich in der Intellectualwelt ewig. —

Dies sind die Spaziergänge im Reiche des Uebersinnlichen, worin das Phantasiedenken Schelling's in dem Büchlein „Philosophie und Religion", als ein in die höchsten Mysterien eingeweihter neuer Dionysos sich ergeht. Es ist eben schlimm, daß er von vornherein ausdrücklich darauf verzichtet, diesen Wendungen seiner mit maaßloser Willkür in leeren Abstractionen sich umhertaumelnden Phantasie auch Ueberzeugungskraft beizulegen. Zu erklären oder zu begreifen ist das eben nicht, so bemerkt Schelling wiederholt. Nicht der Verstand, sondern allein die Phantasie in Gestalt der intellectuellen Anschauung vermag zu folgen. Aber auch auf die Gefahr hin, wie ein Blinder von der Farbe zu reden, mag der kritische Verstand sich doch das Recht nicht nehmen lassen, auf die sich gegenseitig selbst aufzehrenden Widersprüche hinzuweisen, in welche die denkentfesselte Einbildungskraft des Mystagogen sich verwickelt.

Schelling hatte früher Unendliches und Endliches so von einander unterschieden, daß sie zwar ideell entgegengesetzt, aber gleichwohl reell identisch seien. Das Endliche also, hatte er verlangt, soll als reell unendlich gedacht werden, was seinem Begriffe nach oder ideell nicht unendlich sei, mithin als unendlich nicht gedacht werden kann. Jetzt scheint er, vielleicht durch Köppen's scharfe Kritik des Identitätssystems, die Unmöglichkeit eingesehen zu haben, die Sache oder das Gegebene ohne seinen Begriff zu denken, da doch offenbar der Begriff oder die ideelle Bestimmung nichts Anders ist, als der Begriff der Sache. Endliches und Unendliches werden darum jetzt nicht mehr identisch gesetzt, sondern zwischen beide wird eine nur durch einen Sprung übersteigbare Kluft befestigt: vom Absoluten zur Wirklichkeit, d. h. von der ewigen Intellectualwelt zu der Sinnenwelt giebt es keinen stetigen Uebergang.

Aber was ist das Absolute? Auch vom Absoluten wird jetzt ein anderer Begriff aufgestellt, als früher. Es werden

im Wesen des Absoluten drei Bestimmungen unterschieden: die Grundbestimmung ist das schlechthin über aller Realität schwebende Ideale; von diesem wird als ein anderes Absolutes das schlechthin Reale unterschieden, welches das Gegenbild des ersten Absoluten und als solches die Ureinheit aller Ideen sein soll; das Ideale kann sich aber in sich selbst zum Realen nur durch ein beide Seiten vermittelndes drittes Absolute bestimmen, welches als den Uebergang vom Einen zum Andern bildendes Prinzip die absolute Form heißt. Diese drei Absolute sollen den Inhalt und das Wesen des Unendlichen ausmachen, so zwar daß man sich diese drei Acte im Absoluten nicht als eine zeitliche Folge, sondern als ein zeitloses, ewiges Geschehen vorstellen soll. Mit diesen seinen Bestimmungen steht das Absolute als ewige Intellectualwelt dem Endlichen als der abgebildeten Welt gegenüber. —

Wie kommt es aber zu dieser vom Absoluten unterschiedenen endlichen Welt? Nicht durch einen stetigen Uebergang, indem sich etwa durch einen Act der Selbstoffenbarung das Absolute zum Endlichen entwickelt, sondern die wirkliche oder Erscheinungswelt ist durch einen Abfall vom Absoluten bedingt. Der Grund der Möglichkeit dieses Abfalls soll gleichwohl wieder im Absoluten liegen, d. h. nicht im ersten Absoluten als dem Idealen, sondern im Realen als dem andern Absoluten. Wie aber hier, in der realen Seite des Absoluten, die Möglichkeit des Abfalls begründet sein soll, wird nicht erklärt. Welche Zumuthung auch! Erklärt (heißt es) kann der Abfall nicht werden, weil er aus dem Absoluten kommt und absolut ist. Aber wenn denn doch durch den Abfall die Entstehung des Endlichen bedingt ist, wie kommt denn der Grund der Möglichkeit des Endlichen in das Absolute, welches ja durch seine Wesensbestimmungen das Endliche von sich ausschließt? Der Antwort auf diese Frage geht Schelling aus dem Wege. In Wahrheit aber gilt ihm als das Prinzip des Abfalls die Materie, die ihm als das Negative des Absoluten, als das trübende und verfinsternde Urwesen neben dem Absoluten steht, obwohl er sie als das Nichtwesen, als das vollkommene Nichts bezeichnet. Sie

ist ihm dasjenige, was das reine Aufgehen der Realität in der Idealität selber hindert.

Wie aber ein solches störende, negative Prinzip in die reine Intellectualwelt des Absoluten kommt, darüber werden wir nicht belehrt. Da aber das Ideale und das Reale im Absoluten durch die absolute Form eins und dasselbe sein sollen, so begreift man nicht, wie nun doch das Reale im Idealen nicht rein aufgeht. Oder hat etwa Schelling hier aus dem Absoluten bereits einen geschickten Sprung in die Wirklichkeit der abgefallenen Welt gemacht und versteht etwa unter der in die Idealität nicht rein aufgehenden Realität nicht das Reale im Absoluten, sondern die abgefallene Realität? Es muß allerdings wohl so sein; denn man begreift nicht, woher die von Schelling behauptete Einbildung des absolut Idealen in das absolut Reale kommt, da ja beide im Absoluten ohne Differenz Eins sind und das Reale durch die Form befähigt wird, das wahrhaft Reale vom Idealen zu sein. Wozu diese Verdoppelung im Absoluten, diese Umwandlung der reinen Idealität in wahrhafte Realität im Absoluten, wenn sie nicht dazu dienen soll, um einen Ansatz für das Auftreten des Endlichen zu gewinnen? Ist nun aus allem dem ersichtlich, daß die Möglichkeit des Abfalls ganz unbegründet in der Luft der Schelling'schen absoluten Abstractionen schwebt, so ist überdies der wirkliche Abfall des Absoluten von sich selbst eine absolut undenkbare, weil dem Wesen des Absoluten ganz und gar widersprechende Behauptung. Wie kommt das Gegenbild im Absoluten dazu, sich von seinem idealen Andern zu trennen und für sich selbst zu sein, ein Scheinleben zu führen? Darüber schweigt die Geschichte dieser überschwänglichen Theogonie! Der romantische Proteus bringt die Unglücklichen, die ihn fassen wollen, fortwährend zur Verzweiflung. Wo man ihn packen will, entschlüpft er und kommt verwandelt wieder zum Vorschein, und die Quälerei beginnt von Neuem. Behauptungen, Versicherungen, Worte, hohle Begriffe bilden zusammen das Material seines Danaidengeschäfts, das durchlöcherte Faß seiner Absolutheit mit Inhalt zu füllen, der Stand hält. Aber er

ist so gefällig, gar nichts vorauszusetzen, als die intellectuelle Anschauung. Unglücklicher, der du zu ihr dich nicht erheben, in diesem absoluten Nichts dich nicht finden kannst! Ohne sie kann nichts vom Absoluten begriffen werden. In ihr kann keine Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit sein; die intellectuell anschauende Seele ist reine tabula rasa für die ganz unmittelbare, keines Denkens, keiner Begriffe bedürfende Erkenntniß des Absoluten; ja sie ist selbst Eins mit demselben, und auch die im Absoluten gesetzten Unterschiede verschwinden; ihr schlechthin einfaches Wesen ist selbst Absolutheit, nicht real, sondern an sich selbst rein ideal, nicht in Würzburg im Jahre 1804, sondern ewig und schlechthin außer aller Zeit. Und doch — diese über Zeit und Endlichkeit entrückte Seele, ihren Abfall erkennend, sieht sich mit dem Schein- und Jammerbilde der Ichheit zusammengekoppelt, welche als weiteste Sonnenferne vom Absoluten nur darin Trost finden kann, daß sie zugleich durch die Negation der Selbstheit der Wendepunkt der Rückkehr zur Sonnennähe ist und ihre Ewigkeit schon hienieden als gegenwärtige Qualität empfindet. Beneidenswerthes Doppelleben, das auf den Dualismus der Intellectualwelt und der Sinnenwelt sich gründet, auf die „ebenso klare als erhabene Lehre" der Mysterien vom ewigen, zeitlosen Abfall der Endlichkeit! Ein Doppelleben, das zugleich nur Schein ist; denn die endliche Wirklichkeit, an die der gemeine Verstand mit seinen Begriffen sich hält, ist nicht real, sondern das Absolute ist das einzig Reale! Treibt man freilich aus der Erscheinung das Wesen heraus, um es im Reich einer auf den Flügeln der Phantasie umherschwärmenden intellectuellen Anschauung als Absolutes zu placiren, so ist es kein Wunder, wenn man von dannen keinen Uebergang mehr zur Erscheinungswelt finden kann und nun aus den Phantasien Platons eine Brücke dichtet. Man muß aber dann auch vergessen, daß ein Mann, wie Kant gelebt hat, der mit seiner Alles zermalmenden Kritik den Ueberschwänglichkeiten einer luxurirenden Einbildungskraft den Garaus gemacht hat; und man hat dann keine Ursache mehr, gegen Eschenmayer's Aufforderung

zum Uebergang aus der Philosophie in die Nichtphilosophie so spröde zu thun, wie es der mit Platon schwärmende Mysterienlehrer in Würzburg gethan. Ob man's gemeinverständlichen Glauben und Ahnung, oder vornehmer intellectuelle Anschauung nennt, macht in der Sache keinen Unterschied. Für den gemeinen, wie für den wissenschaftlich-kritischen Verstand ist die Philosophie des Absoluten unbedingt absolute Nichtphilosophie!

V.

Die völlige Methodelosigkeit einer denkentfesselten Phantasie, die innere Hast zerstreuter Einfälle oder aufgewärmter Chimären und Schrullen von angeblichem Tiefsinne, diese Eigenschaften verließen Schelling im ferneren Verlauf seiner Schriftstellerei nicht mehr. Den Schelling'schen Gedanken, daß das Dasein des Endlichen in einem Abfall vom Absoluten seinen Grund habe, aber zur Wiederkehr und Versöhnung des Abgefallenen führen solle, hatte der Görlitzer Schuster Jacob Böhme im Reformationszeitalter in einem barocken Gewebe tiefsinnig-origineller Ideen aufgezogen. Dieser Gedanke wurde der Mittelpunkt der weiteren Speculationen Schelling's. Neben Platon's Timäus und Spinoza war ihm die Lektüre Böhme's behülflich, um auf der Leiter der theosophischen Speculation weiter zu klimmen. Das Kind seiner Jugendliebe, die speculative Physik, wurde zu Würzburg als theosophische Naturphilosophie eingekleidet. Was ist Naturphilosophie als ein Abschnitt der Philosophie anderes, als die Lehre von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott? So hieß es bereits in den aphoristischen Ergüssen über „Philosophie und Religion". Anstatt methodischer Darstellungen vielmehr Aphorismen drucken zu lassen, hatte Schelling gerade damals von Görres gelernt. Zerfahren und in's Blaue verschwebend, vag und platt, renommistisch oder voll prophetischer Salbung, wie es gerade kam: so sehen wir ihn in den „Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft", zu deren Herausgabe er sich mit

seinem Bamberger Freunde Marcus vereinigte, mit dithyrambischen Aphorismen vor'm staunenden Publikum, von der respectvoll huldigenden Schaar der Anhänger umschwärmt, als theosophischen Naturphilosophen debütiren.

Schelling's eigner Antheil an der Zeitschrift sollte sich, seiner ausdrücklichen Erklärung nach, den Darstellungen der Zeitschrift für speculative Physik anschließen, die gerade bis zur Grenze der organischen Naturlehre fortgeführt worden sei. Der Naturphilosoph im theosophischen Gewande beginnt jetzt abermals seinen aphoristischen Anlauf von vorn und gelangt bis zu jener selben Grenze, über welche hinaus er nur „Fragmente" über die Klassification der Thiere nach den Sinnen giebt, um damit seinen Antheil an der Zeitschrift genial-vornehm zu beschließen.

Ein priesterliches Selbstgefühl trägt der theosophische Charlatan in der salbungsvollen Vorrede zur Schau, mit welcher er im Juni 1805 die Zeitschrift eröffnete. So Vielen von je her (so beginnt er) das Heiligthum des organischen Lebens nicht blos von der Schwelle zu begrüßen, sondern selbst mehr oder weniger zu schauen vergönnt war, so Viele erkannten auch, daß hier ein höherer Geist, der Geist des All walte, sowie den Betrachter aus einem erhabenen Tempelgebäude unmittelbarer gleichsam das Ewige anzusprechen scheint. Sind die Naturforscher alle, jeder in seiner Art, Priester und Dolmetscher gewisser Naturkräfte: so bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkte und schaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organischen Leibes. Ein besonderes Glück unserer Zeiten (so heißt es weiter, natürlich im Hinblick auf den Messias der Naturphilosophie selber!) hat gewollt, daß es möglich wurde, durch diese Zeitschrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philosophen und Naturforscher jeder Art, den Chemiker und Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünstler, vereinigt zu einem gemeinsamen Werke, die Wissenschaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den sie einnehmen soll, zu erheben und allmählich fortzubilden.

Einen andern als den angedeuteten Zweck hat diese Zeitschrift nicht. Wie es Eine Natur ist (so wird nun der philosophisch-theosophische Standpunkt derselben näher bezeichnet), die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrscht; so muß es Eine den Menschen göttlich überwältigende Grundanschauung und Ansicht des Geistes sein, aus welcher Alles, was göttlicher Art ist, in Wissenschaft und Kunst hervorgeht. Was nicht aus dieser hervorgeht, ist eitel, ist Artefact, ist menschliches, nicht Natur-Werk. Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne sie zu unterdrücken, ist auch den Geistern möglich; es ist das Band, das die großen Meister der Kunst als eine allgemeine schrankenlose Anschauung der Schönheit und Wahrheit vereinigt, oder oft ein und dasselbe Wesen sich selbst gleich und von sich selbst frei macht: wie derselbe Platon jetzt unbeschreiblich sinnlich das Quellen und Wachsen des Gefieders der Seele gleichsam hörbar beschreibt, jetzt ein königlicher Adler dem sinnlichen Auge in den Strahlen der Ideenwelt verschwindet, jetzt absichtslos zu spielen scheint, jetzt mit tiefster Kunst die Phalanx dialektischer Folgen ordnet.

Dieser Standpunkt der Naturphilosophie, der die an der Zeitschrift Zusammenwirkenden vereinigen soll, ist befestigt und bedarf keines literarischen Krieges mehr (wie der gesalbte Prophet der Wissenschaften sagt) gegen Anmaßungen, falsche Meinungen oder die unreinen Ueberbleibsel eines anarchischen Zustandes in den Wissenschaften. In dem Augenblicke (heißt es), wo der große Haufe, den Angriff auf die Sache aufgebend, ihn gegen die Person dessen wendet, aus dessen Ansicht auch die Idee dieser Zeitschrift hervorging, oder in Ermangelung des geistigen Armes den weltlichen zu Hülfe ruft, kann jene wohl ruhig ihrer natürlichen Entwickelung überlassen werden, und die Philosophie als eine nun besänftigte Welt den eingeborenen Bildungstrieb immer mehr in dauernden Schöpfungen offenbaren. Sie legt Harnisch und Waffen nieder, gleich der Minerva, wenn sie nach geendigten Kämpfen der Sterblichen zum Olymp und zum Kreise der Götter zurückeilt! Von der andern Seite kann es für

die Wahrheit nur fördernd sein, daß sich Ernst und Strenge, ja selbst Haß und Mißgunst gegen die Persönlichkeit ihrer Erscheinung richten; denn was nicht von der Natur ist, das ist eitel, und was der Person angehört, soll nicht bestehen. Was falscher Schmuck und überflüssige Zuthat ist an diesem Tempel der Natur, den Einige, die gleichen Geistes sind, zu erbauen streben, das möge die reinigende Zeit hinwegnehmen, damit er stets würdiger und ähnlicher seinem Urbilde sich erhebe. Aber nur Gott vermag das Eigenthümliche an den Dingen zu schaffen, und es ist das Siegel der Göttlichkeit an ihnen. (Die Macht der Phrase aber, müssen wir einschalten, ist es, die den Redner vergessen läßt, was er ein Jährlein zuvor gelehrt hat, daß das Eigenthümliche, die Selbstheit oder Ichheit gerade dem Abfall vom Göttlichen angehört!) Also auch nur der Gottgerührte (es müßte richtiger, d. h. folgerichtig heißen: der Gottabgefallene) kann wahrhaft eigenthümlich sein, nicht aber der selbstische Mensch, der von Natur und Gott verlassen nichts schaffen, nur zusammensetzen und zusammenfügen kann.

Die Vorstellung von Philosophie, (so fährt der „gottgerührte" Vorredner fort), die dabei zu Grunde lag, ist deutlich genug diese. Das Absolute ist das Original oder Urbild; die Philosophie ist das Werk des Menschen oder das Nachbild; die Seele schwebt zwischen beiden, um die Aehnlichkeit des letzten mit dem ersten zu beurtheilen, und verhält sich bei diesem Schauen in das Absolute nothwendig als ein solches, das selbst außer dem Absoluten ist. So lange aber der Gegensatz zwischen dem Bewußtlosen und dem bewußten Schauen in der bisherigen Verworrenheit besteht, so lange wird es nöthig sein zu zeigen, worin er seinen Grund habe und wiefern er verschwinden könne. Alle wahre Erfahrung ist religiös; die Schein- und Maulerfahrenen aber vermögen ebensowenig die Wissenschaft und ihre Forderungen zum Schweigen, als zwischen dieser und der Erfahrung ein organisches Verhältniß zu Stande zu bringen. Das Handwerk muß allmählich der Wissenschaft und dem Geiste des Denkens weichen.

Abgesehen von einigen kleineren kritischen Beiträgen von Schmidt in Wien, Döllinger in Würzburg und Walther in Landshut, beschränkt sich der Inhalt des ersten Heftes der Zeitschrift auf eine größere und eine kleinere Abhandlung von Schelling.

In letzterer, die das Heft schließt, weist der theosophische Naturphilosoph der Medicin den Weg zum Heil durch „vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie". Dem im „Bruno" und in den Aphorismen über „Philosophie und Religion" eingenommenen dualistischen Standpunkt entsprechend, unterscheidet Schelling an jedem erscheinenden Ding und insbesondere am lebendigen Organismus eine endliche oder relative und eine unendliche oder absolute Seite, ein natürliches und ein göttliches Verhältniß. Jenes ist sein Bestimmtsein durch andere Dinge, dieses sein Wesen oder der relationslose Grund der Erscheinungen. Wie mit den urbildlichen Dingen gleich ewig auch die Relationen derselben, aber als ewig nichtig in Bezug auf das All, gesetzt sind, so daß jene unveränderlich von diesen bestehen; so setzt der lebendige Organismus als ein partielles All eine zeitliche Ewigkeit, (nämlich) die Beziehungen seines Lebens und die Bestimmungen, die es in diesem erhält, ewig als nichtig in Bezug auf sich selbst und behauptet die zur Identität mit dem Wesentlichen erhobene besondere Form oder Urgestalt seines Seins vom ersten Keime bis zur letzten Entwickelung unverändert als eine selbst wesentliche und urbildliche. Darum kann der Grund des Organismus als solcher in keinem besonderen Prinzip der Natur liegen; denn nicht die erschaffene, sondern die absolute Natur, die unendliche Substanz selbst trägt die Besonderheiten der Welt als ewige Gewächse ebenso in sich, wie das organische Ganze, so lange es selber dauert, die einzelnen Glieder auch der Form nach als unwandelbar setzt. Der Organismus als Product verhält sich zur Substanz als ihr Gegenbild, in dem sie sich selbst anschaut.

Mit solcher Erneuerung der platonischen Ideenlehre im modernen Gewande, worein sie der Theosoph einkleidete, wen-

det sich derselbe sofort gegen die Brown'sche Erregungstheorie, um sich von derselben als einem einseitigen Standpunkte nunmehr loszusagen. Der berühmte Schottländer habe das natürliche Verhältniß des Organismus, d. h. sein Bestimmtwerden durch andere Dinge, entschieden hervorgehoben und habe einzig auf diese Seite das organische Leben mit dem Wechsel seiner Zustände, vornehmlich dem der Gesundheit und der Krankheit gegründet. Aber die Erregbarkeit könne nicht als Eigenschaft des Organismus und der Substanz gesetzt werden; die Begriffe der Erregbarkeit und des Wirkungsvermögens gehören vielmehr der undeutlichen Erkenntnißweise (im Sinne Spinoza's) an, welche die Betrachtung des Wesens mit der des erscheinenden Objectes vermische. An diesem Punkte müsse die Erregungstheorie anstoßen.

Wichtiger, als diese Lossagungsaphorismen von der Brown'schen Theorie, sind die das erste Heft der Zeitschrift eröffnenden und im zweiten Hefte fortgesetzten Schelling'schen „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie", worin uns zunächst mit ungeheurem Selbstgefühl in überschwänglichem Gewande der metaphysische Kern der neuen theosophischen Naturphilosophie dargeboten wird.

Die ihr Bewußtsein am meisten verurtheilt, Schüler zu sein (so läßt sich der große Lehrer von seinem theosophisch-priesterlichen Hippogryphen herab vernehmen), sie schreien am lautesten über den Zwang der Schule, und vortheilsuchende Bewerber aller Art pflanzen sich in die Naturphilosophie nicht anders, denn wie die übermüthigen Prasser in das Haus des Odysseus. Kein Wunder, wenn zuletzt selbst freche Bettler, die ärmer an Geist sind, als Irus an Habe, den, von dessen Tische sie noch immer den Abfall verzehren, zum Faustkampf herausfordern! Wessen ich mich rühme? (so ruft der Meister mit dem Thyrsusstabe in hochtönenden Worten): des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit aller Erkenntniß, ohne Unterschied des Gegenstandes, und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündigt habe! — Ob ich eine Schule

will? (fragt er stolz) — Ja, aber wie es Dichterschulen gab! So mögen gemeinschaftlich Begeisterte in gleichem Sinne fortdichten an diesem ewigen Gedicht! Gebt mir einige der Art, wie ich sie gefunden habe, und sorgt, daß auch der Zukunft Begeisterte nicht fehlen, und ich verspreche euch einst noch den einigenden Homer für die Wissenschaft! Hierzu bedarf es keiner Schüler, sowie keines Hauptes und Meisters; keiner lehrt den Andern oder ist dem Andern verpflichtet, sondern jeder dem Gotte, der aus Allen redet! Diese Sache, der es gilt, ist keine Sache blos dieser Zeit, und ich habe Nichts gethan, als das Element hergegeben zu einer endlos möglichen Bildung. Nie wird Philosophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von sich ausschließen können und mit dem einseitigen Abstractum der intelligenten Welt das Ganze umfassen wollen! —

Von dieser großen Sache, die ihres phantastisch-theosophischen Gewandes entkleidet auch die der nüchternen, auf verständige Erfahrung gegründeten Naturforschung ist, schien es dem „gottgerührten" Theosophen „das Zweckmäßigste, in folgender Ordnung zu handeln". Zuerst von der Ein- und Allheit; sodann von der Vernunft als Erkenntniß des Absoluten; darnach von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß oder der Unmöglichkeit, etwas von der Idee des Absoluten zu abstrahiren oder aus ihr herzuleiten; weiterhin von der Art, wie die Einheit Allheit und wie die Allheit Einheit ist, und vom ewigen Nichtsein des Endlichen, und endlich von den Unterschieden der Qualität im Universum. Eine allgemeine Anmerkung, die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend, schließt die „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie."

1. Von der Einheit und Allheit. Der Sinn ist darin göttlich, daß er das Besondere zwar, aber jedes für sich auffaßt, als ob nichts außer ihm wäre, gleich einer eigenen Welt. Er schaut, sich selber unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an; er schaut also, in verworrener Fülle, in jedem die Allheit, aber ohne Wiederauflösung in die Einheit. Der Sinn ist der Religion gleich zu setzen. Der Ver-

stand seinerseits erkennt die leere Einheit ohne Erfüllung oder Allheit; Klarheit ohne Tiefe ist sein Wesen. Allgemeinbegriffe bildend, vergleicht er die Dinge und hebt die Göttlichkeit aller und eines jeden in's Besondere auf, indem er es nur im Widerschein anderer, nicht an sich selbst begreift. Klarheit und Tiefe, die Fülle des Sinnes mit der Begreiflichkeit des Verstandes vereinigend, ist die Einbildungskraft; sie ist selber nur der Sinn, der seiner Unendlichkeit sich bewußt ist, oder der zugleich anschauende Verstand. Die Vernunft aber trägt in sich Sinn, Verstand und Einbildungskraft als ebensoviele Endlichkeiten, ohne selbst eine derselben zu sein. In ihr sind Einheit und Unendlichkeit, Klarheit und Fülle schlechthin und auf unendliche Weise Eins; sie kann nur setzen, was schlechthin und in jedem Betracht aus und von sich selbst, oder was die unendliche Position seiner selbst ist. Und dies ist die unendliche Ein- und Allheit, die Idee der Absolutheit. Die Vernunft mag daher nur erfüllt sein von dem, was in Allem und Jedem das auf unendliche Weise sich selbst Gleiche, sich selbst Bejahende und als solches zugleich die Einheit und auch Unendlichkeit oder Allheit ist. Die unendliche Klarheit in unfaßlicher Fülle und die unfaßliche Fülle in unendlicher Klarheit ist Gott. —

„Worte, lieber Jacobi, Worte!" rief einst der kritische Lessing den Ueberschwänglichkeiten Jacobi's gegenüber aus. Worte, nichts als Worte, enthält der Versuch des Theosophen, das Verhältniß von Sinn, Verstand, Einbildungskraft und Vernunft in Bezug auf die Erkenntniß des Absoluten zu bestimmen. Behauptungen, Versicherungen, vage Allgemeinheiten sind aneinandergereiht, die in Nichts zerstieben, sobald man sie ruhig analysirt. So ganz äußerlich und oberflächlich, so unbestimmt und verschwommen ist das Verhältniß der verschiedenen Erkenntnißformen und Erkenntnißweisen hier geschildert, daß sich darin auch keine Spur eines ernstlichen Versuches findet, die inneren Beziehungen derselben zu einander oder den Fortschritt von der einen zur andern zu entwickeln. Was der Sinn mehr, als der Verstand, und wie er besser, als letzterer, für die Er-

kenntniß der Göttlichkeit der Dinge dienen soll, ist ebenso schwer zu begreifen, als was es heißen soll, die Sinnlichkeit oder Sinneserkenntniß der Religion gleich zu setzen. Es ist aber Angesichts der psychologischen Erfahrung geradezu falsch, daß der Sinn die Dinge unmittelbar an sich selbst und nicht ebenfalls im Wiederschein anderer auffasse, und gerade umgekehrt, als Schelling hier behauptet, geht der Sinn nicht in die Tiefe, sondern bleibt an der Außenseite haften und faßt überdies thatsächlich immer nur endliche Beziehungen auf. Soll aber die Einbildungskraft der seiner Unendlichkeit bewußte Sinn sein, so verträgt es sich damit schlecht genug, wenn dieselbe gleich darauf wieder eine Endlichkeit genannt wird. Abgesehen von diesen Widersprüchen ist es für einen philosophischen Kopf von so eminentem Selbstgefühl, als es Schelling zur Schau trägt, ein testimonium paupertatis, Sinn, Verstand, Einbildungskraft und Vernunft als feste Größen oder Vermögen zu nehmen, anstatt sie, wie er ja doch sonst es gern mit Processen zu thun hat, als psychologische Thätigkeiten und Processe in ihrem wechselseitigen Ineinanderübergehen zu begreifen. Aber es ist ganz die Weise Schellings, diese Erkenntnißformen, deren Unterschiede festzustellen, für seinen erkenntniß-theoretischen Standpunkt von grundbestimmender Wichtigkeit erscheinen mußte, mit einigen vagen Allgemeinheiten abzuthun. Doch — was kümmern den „gottgerührten" Propheten der Lehre vom All derlei gemeine erkenntniß-theoretische Voraussetzungen! Die Vernunft, die er meint, ist eben wiederum nur die bequeme intellectuelle Anschauung, und wem diese nicht gegeben ist, foris profanum vulgus!

Die allgemeinen Gründe der Lehre von der Natur und dem All (so fährt der Prophet mit seinen aphoristischen Orakelsprüchen fort), wie sie bereits früher (— in der Zeitschrift für speculative Physik nämlich —) aufgestellt worden sind, haben sich selbst in dem, was mehr noch aus Divination, als aus bewußter Erkenntniß entsprungen war, zum Wunder bewährt! Und meine einzige Absicht ist, das Ganze und Allgemeine, wie es früher ausgesprochen worden, ferner zu be-

haupten und in jedes nur mögliche Licht zu setzen, d. h. die Lehre vom All oder die allgemeine Vernunftwissenschaft zu begreifen. Es giebt keine höhere Offenbarung, weder in der Wissenschaft, noch in Religion oder Kunst, als die der Göttlichkeit des All; ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie. Wo das Licht jener Offenbarung schwand und man die Dinge nicht aus dem All, sondern aus einander, nicht in der Einheit, sondern in der Trennung erkennen und ebenso sich selbst in der Vereinzelung und Absonderung vom All begreifen wollte, da ist die Wissenschaft in weiten Räumen verödet. Die Wiedergeburt aller Wissenschaften und aller Theile der Bildung, der Kunst und der Religion kann nur von der Wiedererkennung des All und seiner ewigen Einheit beginnen. Nur in der wirklichen Durchdringung der Wissenschaft mit der Religion und Kunst gelangt Philosophie zu der ihrer Idee gemäßen Göttlichkeit. Mit dem Ernste der Wissenschaft die Gesetze des All darstellend, in denen der unendliche Gott lebt, aber mit gleicher Liebe das Besondere und Einzelnste umfassend und das Allgemeine und Besondere auf unendliche Weise in Eins bildend, nur so allein ist die Philosophie wahrhaft Wissenschaft des All.

So der All-Einslehrer. Wer wollte nicht einstimmen, daß die Wissenschaft des All, das Begreifen des Universums, die Lösung der Gesetze des Daseins, oder wie man es sonst bezeichnen möge, das Endziel aller menschlichen Forschung ist? Aber die Wege sind verschieden, die man einschlägt, um dieses Ziel womöglich zu erreichen. Der speculative Phantast schaut aus der Vogelperspective des Absoluten auf das Chaos des Universums herab; mit seiner intellectuellen Anschauung umfaßt er die unendliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungswelt in einem makroskopischen Blicke, worin ihm nothwendig die Fülle des Einzelnen und seine Beziehungen und Wechselwirkungen verschwinden müssen. Anders der Erfahrungsforscher. Er schwebt nicht mit der die Lücken der Erfahrung willkürlich ergänzenden Phantasie über das Einzelne hin, um die Fülle desselben in Bausch und Bogen zu einem phanta-

stisch skizzirten Gesammtbilde zusammenzufassen; nicht aus dem durch Negation des Gegebenen, durch Abstraction von der erscheinenden Mannichfaltigkeit gewonnenen, leeren Begriffe eines Absoluten begreift er die daseiende, erscheinende Welt; sondern nur durch gründliche mikroskopische Vertiefung in das Endliche gelangt er zum Unendlichen. Die Gesetze des All offenbaren sich dem Menschengeiste nicht auf dem Wege des Niedersteigens vom Allgemeinen zum Besonderen und Einzelnen; sondern umgekehrt aus der vergleichenden Beobachtung und Verknüpfung der Erscheinungen. Erst auf dem Wege immer gründlicherer Erforschung des Causalzusammenhanges im Bereiche der Erscheinungen gewinnt die Wissenschaft einen immer mehr sich erweiternden Ausblick in das Allgemeine und Ganze. Und mag immerhin von Zeit zu Zeit eine allgemeine makroskopische Umschau über das Feld gewonnener Erfahrungen zur Orientirung nothwendig sein; so ist solche doch immer nur die Sonntagsruhe nach der Arbeit der Woche, und die Forschung muß sich immer wieder dem Einzelnen zuwenden, um in dessen Gebiete weiter festen Fuß zu fassen. Jenes Sonntagsausruhen in der Ueber- und Umschau auf die Werktagsarbeit der empirischen Forschung mag dann Sache des Philosophen sein. Nur vergesse derselbe nicht, daß er seine Weltanschauung nicht anders als aus dem Material aufbauen kann, das die Erfahrungsforschung gewonnen hat. Nach einer systematischen Zusammenfassung dieser Ergebnisse zur Einheit des Wissens muß der Philosoph so gewiß streben, als unser denkender Geist im Welt-, wie im Selbstbewußtsein einer letzten abschließenden Spitze bedarf. Aber diese abschließende Einheit des zusammenfassenden Denkens nun durch eine unvermerkte Rückwendung als eine der daseienden Wirklichkeit schon ursprünglich zum Grunde liegende, als eine Welteinheit anzusehen und etwa Unendliches oder Unbedingtes oder Absolutes zu nennen, als ob aus diesem, gleichwie aus dem Keime das lebendige Gebilde, die ganze Mannichfaltigkeit alles Erscheinenden und Daseienden hinterher ideell abgeleitet werden könnte: dies ist ein in sich selbst widerspruchsvolles Beginnen,

dessen Unstatthaftigkeit bereits der alte Kant mit allem Aufgebot seines glänzenden Scharfsinnes bis zur Evidenz nachgewiesen hat. Der romantische Philosoph, der speculative Phantast bringt dieses dem philosophischen Dogmatismus eigenthümliche, durch die kritische Philosophie gründlich geächtete Verfahren von Neuem mit einer Naivetät auf's Tapet, als ob niemals ein Kant dagewesen wäre. Er phantasirt über das Absolute, Unendliche, Unbedingte, als ob dies die ausgemachtesten Thatsachen wären und als ob sich aus leeren Worten und hohlen Begriffen die Inhaltsfülle der Wirklichkeit herausklauben lasse, von der jene doch erst durch das Denken abstrahirt worden sind.

2. Von der Vernunft als Erkenntniß des Absoluten. Nicht wir, nicht ihr oder ich wissen von Gott; denn es giebt wahrhaft und an sich überall kein Subject und kein Ich, ebendeshalb kein Object und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All und außerdem Nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott. Das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein, denn Alles ist nur Gottes oder des Alls. Diese eine Art des Erkennens nun, in welcher nicht das Subject, sondern das schlechthin Allgemeine, also das Eine, weiß und in welchem ebendaher auch nur das schlechthin Allgemeine das Gewußte ist, dies ist die Vernunft. Die Vernunft ist ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Ist nichts außer Gott, so ist auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat, in der ewigen Selbstbejahung, d. h. sie ist selbst das Sein Gottes und in diesem Sein; die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee, nichts außerdem. Es giebt nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menschen wäre, sondern nur des Göttlichen durch das Göttliche. In keiner Art der Erkenntniß kann sich Gott als Erkanntes verhalten; als Erkanntes hört er auf Gott zu sein; die Erkenntniß Gottes ist selbst das Sein in Gott. Du redest von einer Ahnung des Gött-

lichen, von einem Glauben, den du höher setzest, als die Erkenntniß; aber das Göttliche ahnt (glaubt) das Göttliche nicht, denn es ist selbst das Göttliche. —

Welche Bewandtniß es mit dieser Taschenspielerei der absoluten Erkenntnißart hat, ist bereits bei früherer Gelegenheit erörtert worden. Schelling wiederholt hier nur den Inhalt seiner früheren Darstellungen. Es entgeht ihm ganz und gar, daß mit denselben sophistischen Mitteln, mit derselben Escamotage von Begriffen, denselben Wortspielen, mit demselben Kunststück, in die Gleichung immer wieder den Schattenbegriff des Absoluten einzuführen, ebenso gut vom Sinn, vom Verstand, von der Einbildungskraft bewiesen, d. h. aber eben: nicht bewiesen werden kann, was hier von der Vernunfterkenntniß behauptet wird.

3. Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß. Kaum ist aus der Fülle der Vernunft die Idee Gottes geboren, so tritt der Verstand hinzu, um Theil zu haben an diesem Gut. Er möchte das, was in jener Vernunftidee Gottes als ewig und absolut Eins gesetzt ist, getrennt betrachten und dem, was nur Realität hat in der Einheit, auch Realität geben außer der Einheit. Ihr meintet, mit diesen Widersprüchen, in die sich die Idee auflöst, sobald ihre untheilbare Einheit aufgehoben wird, gegen die Vernunft und gegen die Idee selbst zu streiten, während ihr wahrhaft nur ihr inneres Wesen selbst offenbartet, das jeder Abstraction widersteht. Das Absolute kann ewig nur ausgesprochen werden als schlechthin untheilbare Identität der Subjectivität und Objectivität, eine Identität, die aber nicht bloßes Gleichgewicht, sondern allein gänzliches Einssein sein kann. Daß aber diese absolute Identität das Gleiche in Allem ist, davon liegt der Grund nur in Gott, der die unendliche Affirmation seiner selbst ist und durch welchen, als allgemeine Substanz, alle Substanz gleichfalls in sich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten ist. Alles ist ursprunglos, ewig in Gott; denn was kraft dessen Idee sein kann, ist nothwendig und ist ewig, und was nicht auf diese Weise sein kann, vermag überhaupt nicht zu sein. Nichts

kann daher in Gott und aus Gott wahrhaft entstehen; denn Gott bewirkt Nichts, sondern ist Alles; er ist auch unendliches Selbsterkennen in dem unendlichen Sein, nicht außerdem und in abgesonderter Handlung. —

Auch hier bewegt sich Schelling ganz und gar auf dem Standpunkte der Identitätslehre, wie wir sie bereits aus den Darstellungen in der Zeitschrift für speculative Physik kennen. Die ganze Erörterung ist ein Gewebe von Tautologien, in denen sich der Speculant beständig im Kreis herumbewegt. Die Kant'sche Kritik der Vernunftidee Gottes löst das Gewebe dieser Spiegelfechtereien in Nichts auf.

4. Von der Art, wie die Einheit Allheit, die Allheit Einheit und das Endliche ewig nicht ist. Jetzt kommt zu betrachten, wie die Idee Gottes actuelle Unendlichkeit in den sinnlichen Dingen ist, die jedoch nur intellectuell angeschaut, nicht aber durch das Denken erreicht und entwickelt werden kann. Das All ist nichts Anderes, als die Selbstbejahung, damit Gott sich selbst bejaht, in ihrer Einheit und actuellen Unendlichkeit; das All ist nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott, das selbst schaffende und sich selbst offenbarende Wort Gottes auf unendliche Weise. Das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge, d. h. das Wesen des Besonderen, sofern es unmittelbar auch Sein und demnach unendliches Setzen von sich selbst ist, haben die Alten Idea genannt. Die Dinge nach den Ideen betrachten, heißt sie betrachten, wie sie in Gott an sich selbst sind, ohne Beziehung auf einander und ohne abhängiges und bedürftiges Sein. Das Zeitleben der Dinge ist nur ihr nichtiges Leben; ihr Leben in Gott ist ihre ewige Wahrheit. Jede Qualität der Natur ist eine unvertilgbare, ewige und nothwendige Position Gottes. Im Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eigenes heiliges, unendliches Leben an. So ist in Gott ewig, zeitlos, gegenwärtig, was im Laufe der Ursachen und Wirkungen auch dem relativen Leben nach hervortritt, dessen Fülle aber keine, auch unendliche Zeit zu erschöpfen vermag. Das Phänomen der Dinge läßt sich beschreiben als beruhend auf einem Doppelbild,

welches dadurch erzeugt wird, daß das bloße realitätslose Ding der Einbildung mit dem Positiven der in ihm durchleuchtenden Idea verbunden ist. Auf die Frage, die der am Abgrunde der Unendlichkeit schwindelnde Verstand aufwirft, warum nicht Nichts ist, warum überhaupt Etwas sei, ist nur das All oder Gott die vollgültige Antwort. Das All ist nicht Zusammensetzung aller besonderen existirenden Dinge, sondern dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist, nicht zu sein. —

Die Phantasmagorie dieser speculativen Hirngespinnste im Einzelnen in ihr Nichts aufzulösen, würde verlorene Mühe sein. Beschränken wir uns also darauf, nur den Widerspruch einiger weniger Punkte anzudeuten. Die Dinge als Ideen, d. h. so betrachten, wie sie ihrem Wesen nach in Gott sind, soll soviel heißen, als: sie ohne ihre Beziehungen auf einander betrachten. Aber gerade in den Beziehungen und Wechselwirkungen der Dinge zu einander besteht erfahrungsmäßig ihr Wesen und Begriff, der eben die Zusammenfassung dieser Beziehungen selbst ist. Außer diesen betrachtet, sind sie nicht mehr in ihrer eigensten Individualität, und nur in dem Netze dieser Wechselbezüge und Wechselwirkungen ist jedes Ding eine eigene Welt, ein Universum. Und Schelling selbst sagt sogleich darauf, daß die Fülle des relativen Lebens zeitlos und unendlich sei. Ist nun damit der Inbegriff der endlichen Beziehungen selbst in die Potenz des Unendlichen erhoben; so sind es auch nur die in die Einheit des Begriffes zusammengefaßten endlichen Beziehungen, die sich in der sinnlichen Erscheinung des Dinges in einander verschlingen, welche von dem speculativen Phantasten unter dem Namen der Idee hypostasirt und in die Sphäre des reinen Gedankens erhoben, als das ewige Wesen der Erscheinungen oder Dinge bezeichnet werden. Die Beziehungen der Dinge, ihr abhängiges und bedingtes Sein, das Gesetz der in und an ihnen zum Vorschein kommenden Wechselwirkungen ist es, was ihren Werth, ihr Wesen, ihren Gehalt ausmacht und mit dessen Preisgebung sie nicht etwa blos ihr Scheinbild, sondern ihr Wesen verlieren. Ist das Wesen

der Erscheinung immanent und die Erscheinung nichts Anderes, als eben das erscheinende Wesen; so ist die Trennung von Wesen und Erscheinung eine phantastische Willkür und die Verweisung des Wesens aus der Welt der Erscheinung in eine andere Sphäre nichts Anderes, als eine ganz überflüssige Verdoppelung, wie dies auch Schelling naiver Weise damit zugesteht, daß er das Phänomen der Dinge auf einem Doppelbilde beruhen läßt. In der That ist es die luxurirende Phantasie, die unter dem Namen der intellectuellen Anschauung die Dinge doppelt sieht, indem sie aus dem erscheinenden Ding das Herz ausnimmt und dasselbe als Idee in die transscendentale Welt pflanzt. Wenn Gott und All gleichbedeutende Begriffe und sich deckende Größen sind, so ist nicht einzusehen, wozu dann noch vom Absoluten die Rede sein und demselben nicht immer und allenthalben der inhaltsvolle Begriff des All substituirt werden soll. Ist das Absolute als das All, wie Schelling sagt, die actuelle Unendlichkeit der wirklichen Dinge, so halten wir uns doch lieber von vornherein an diese, die uns erfahrungsmäßig nahe tritt, und vermeiden den Gebrauch leerer Worte, die ihren Inhalt, ihren Sinn und ihre Bedeutung erst aus der Erfahrungsfülle der Wirklichkeit schöpfen. Wozu es überhaupt dienen soll, diesen Erfahrungsinhalt aus der Wirklichkeit, das Wesen aus der Erscheinungswelt erst hinauszutreiben, um diese als in sich nichtig darzustellen und mit der Fülle des ausgenommenen Inhaltes den Popanz einer Abstraction auszustopfen, dies allererst hätten diejenigen zu erklären, die mit einer denkentfesselten Phantasie, wie zugestandenermaßen die Schelling's ist, die Wirklichkeit überfliegen zu müssen meinen und dann diese, statt ihre Phantasmen, für Schein und Nichts erklären.

5. Von den Unterschieden der Qualität im Universum. Haben wir also zuvor alle Unterschiede der Existenz als nichtig erkannt an sich selbst, so mögen wir jetzt auch alle Qualitätsunterschiede als aufgelöst schauen im Absoluten selbst oder in Gott, welcher das schlechthin Potenzlose, nicht die Potenz, sondern Alles in Allem, das durchaus und

in jeder Rücksicht Bestimmungslose ist. Und so glauben wir denn bewiesen zu haben, daß nur ein Universum ist, ein durchaus sich selbst gleiches, eingeborenes Wesen, gleicher Einheit und gleicher Unendlichkeit, auf welches als das in Allem Gleiche, Unwandelbare und stets Bestehende alle Geburten zurückkommen, die im Universum sind und aus ihm hervorgehen. Zur Uebersicht wollen wir das Ganze in folgendem allgemeinen Schema darstellen, jedoch vor Mißbrauch diejenigen warnen, die den Geist nicht haben, es zu beleben:

Gott.

Das All.

Relativ reales All:		Relativ ideales All:
Schwere (A^1), Materie;		Wahrheit, Wissenschaft;
Licht (A^2), Bewegung;		Güte, Religion;
Leben (A^3), Organismus;		Schönheit, Kunst;
Das Weltsystem —	Vernunft	— die Geschichte
Der Mensch —	Philosophie	— der Staat.

Der unendliche und unsterbliche Gott, der in dem Weltsystem lebt und in ungetrübter Einheit affectionslose Substanz ist und in welchem das Wesen der Dinge ist, setzt außer und über den besonderen Dingen noch das potenzlose Bild seiner potenzlosen Identität. Das Göttliche leuchtet durch in der qualitäts- und dimensionslosen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes ist.

Diese Ansicht (so schließt Schelling die Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie) weiter auszuführen und dem Theile des Zeitalters zu deuten, der sie bei ihrer ersten Darstellung in der Schrift „Philosophie und Religion" nicht begriffen hat, fühle ich keinen Beruf; ihr Sinn mag ruhen, bis er von selbst sich aufthut. Uebrigens wollen wir, zur Erläuterung der Unverständlichkeit, mit den Worten Platons schließen: Eine andere ist die Schwerverständlichkeit des Sophisten, eine andere die des Philosophen. Jener in der Dunkelheit des Nichtseienden entfliehende, durch langen Umgang derselben gewöhnt, ist wegen der Dunkelheit des Ortes schwer zu erkennen. Der Philosoph aber, der Idee des Seienden durch Vernunftbetrachtung stets genähert, ist wegen

des Glanzvollen jener Gegend keinesweges leicht zu sehen; denn auf das Göttliche hinblickend standzuhalten, sind die Seelenaugen der Menge unvermögend. —

Mag der Exeget des Absoluten, im Gefühle seiner Unverständlichkeit, sich mit Platon trösten; wir gönnen dem an seine speculativen Einbildungen Gefesselten diesen kümmerlichen Trost. Aber den romantischen Sophisten für einen Philosophen zu nehmen, dieses Schicksal wird nur dem begegnen können, dessen Phantasie auf den Bankerott des Verstandes ihre Geschäfte gründet. Nicht der Gegner Schelling's, sondern der Denker ist es, der in den Worten spricht, die uns von Fichte aus dem Jahre 1806 über Schelling's Aphorismen überliefert werden: Seine Divinationen also hat der Mann als Philosopheme drucken lassen und sagt es selber, ohne ein Arges daraus zu haben? Welche Begriffe mag er von Philosophie haben und von Schriftstellerei überhaupt? Uebrigens ist in diesen Jahrbüchern die dogmatische Verstocktheit, das ohnmächtige Pochen auf das Nicht-sich-besinnen, die trotzige Versicherung, daß eben dieses das Rechte sei, so arg, als jemals. —

Ein halbes Jahr später, als die Aphorismen zur „Einleitung", theilte Schelling im zweiten Hefte des ersten Bandes der „Jahrbücher" (1806) den allgemeinen Theil von „Aphorismen über die Naturphilosophie" selbst dem Publikum mit. Diese lehnen sich zwar an die Einleitung an, weisen auf dieselbe zurück, weichen aber von jener nicht etwa blos durch die theosophisch-mystische Ausdrucksweise und die Aufnahme Böhme'scher Wendungen ab, sondern wesentlich auch durch eine ihnen entsprechende Wendung des Denkens. Der Anschluß an Spinoza hat sich zwar so wenig verloren, daß sich in zahlreichen Sätzen und Gedanken Schelling's auch hier eine oft wörtliche Uebereinstimmung mit Spinoza zeigt; aber dessen krystallhelle Klarheit wird durch mystische Ueberkleidung mit Reminiscenzen des alten görlitzer Theosophen getrübt. Schelling handelt in diesem „ersten und allgemeinen Theil":

A. **Vom Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge, der Materie und Bewegung.** In allem einzelnen Wirklichen ist eben die Existenz selbst, das bloße Dasein, ohne Rücksicht auf die Art und Form desselben, das Grundlose, Unendliche, allein aus sich selbst Faßliche. Die Stätte der Einzelheit dagegen ist die ewige Nacht als des an und für sich Unoffenbarten, d. h. es ist nicht möglich zu sagen, daß sie geworden, aber ebenso wenig, daß sie je an sich selbst gewesen. Sie ist nur an und mit dem Unendlichen und weder etwas, das vor, noch das nach ihm sein könnte, weder etwas Greifliches, noch auch etwas wahrhaft Reelles, sondern lediglich eine Fassung oder Imagination, welche ohne das, so sich in ihr faßt, niemals erscheinen könnte. Alle Existenz ist nur Selbstoffenbarung einer wesentlichen Natur, und der Grund dieses seltsamen Schauspiels ist, daß das unbekannte Wesen eine reine nothwendige Lust ist, sich in sich selbst auf unendliche Weise zu offenbaren. Dies ist die schöne Nothwendigkeit einer sich selbst ohne Reflexion und unendlich liebenden Natur, die reine Lust des Bejahens ohne Wahl und Unterscheidung und ohne einen weitern Grund oder Bestimmung, als daß sie es auf unendliche Weise sei.

Die Dinge (fährt Schelling fort) kannst du weder ohne, noch mit der Substanz sehen: nicht ohne sie, denn so entfliehen sie in Nacht; nicht mit ihr, denn so durchscheint sie das Eine. So also erkennen wir Nichts als die maßlose Unendlichkeit: die Dinge haben oder sind wohl ein Leben, aber nur ein Leben des Unendlichen, denn das Sein des Einen überwältigt ihr eignes Sein. Wo also findet sich ein Maaß dieser formlosen Unendlichkeit oder eine wahre Stätte des wirklichen Daseins? Nur dasselbe, welches alle Dinge ist, kann durch die Einheit seines Wesens auch das Maaß der Existenz sein; denn da es, alle Formen seiend, doch als dasselbe besteht und nur Eins ist, so ist es ebenso ursprünglich und ewig, als es die Allheit der Dinge ist, auch die Einheit alles Daseins. Es ist das innere und göttliche Band der Dinge, und wie sie durch die Einheit des Wesens, zu dem sie gehören, unter sich Eins werden, d. h. die göttliche

Einigung und die Einbildung der Dinge in das Centrum der Substanz, dadurch sie das ewige Dasein in sich selbst empfinden. Vermöge der Einheit der Substanz haben sie nicht allein ein natürliches Band, d. h. ein Band der Geburt, wie das erste ist, sondern ein göttliches der inneren Wahrheit und Bejahung ihrer Existenz. Es findet eine ewige Verkettung und wechselseitige Gegenwart aller Dinge statt in dem ewig Einen und unendlichen Wollen; das Gemüth der ewigen Natur steht in der Verkettung selbst als die Einheit und gleichsam als die göttliche Einbildungskraft derselben, als der Quellpunkt alles empfindlichen Daseins.

Die Substanz ist alle Dinge, und darauf, daß alle Dinge nur zu Einer Substanz gehören und das Sein Aller gemäßigt oder gesänftigt ist durch das Sein eines jeden, beruht die göttliche Temperatur, so daß alle Dinge oder Positionen der Dinge zumal genommen, wie sie in der That zumal vorhanden sind, der schaffenden Substanz gleich und sie selbst sind. Die schaffende Natur im Ganzen ist die absolute Identität oder ewige Copula der Substanz. Durch diese Copula ist das Einzelne mit der Substanz absolut verknüpft. In jedem Ding ist die Copula oder absolute Identität das Ewige, dadurch es selbst unmittelbar in die schaffende Substanz aufgelöst ist. Kraft der ewigen Copula ist die Substanz als das Unendliche auch das Endliche und jedes Einzelne insbesondere; die Substanz ist jedes Ding.

Alle Wirklichkeit beruht auf der untheilbaren Einheit dieser Drei in jedem Dinge, nämlich der schaffenden Natur, sodann der Substanz, sofern sie unendlich ist, und endlich der Substanz, sofern sie nach ewiger Nothwendigkeit Alles seiend auch dieses Einzelne ist. Die Idea ist die Copula oder schaffende Natur in jedem Ding; aber die Verknüpfung des Einzelnen mit dem Einzelnen läuft innerhalb der Natur in's Unendliche zurück. Alles ist in dieses Ganze nur ewig aufgenommen als in einen magischen Kreis, der wie mit einem Schlage zumal da ist und mit welchem daher auch Alles, was zu ihm selbst gehört, ebenso ewig da und wahrhaft gegenwärtig sein muß, und wir selbst sind nur in diesem Kreise.

In dem Uebertreten der unermeßlichen Kraft im Einzelnen ist dieselbe gesänftigt durch das ewige und innere Maaß oder die Temperatur, daß sie in der Ueberschwänglichkeit ihres Ausdehnungstriebes die Fassung nicht überschwillt, sondern die Form, die sie ist, erscheinen läßt; und es entspringt in ihr, gleich als durch einen Blitz, in die Begreiflichkeit und Offenbarung des leiblichen Daseins. Die Idea ist der in dem Nichtsein des Dinges für sich durchleuchtende Blitz, der es sichtbar macht und erscheinen läßt.

Als endliche Position betrachtet, ist die Substanz ein Vor- oder Gegenwurf, wodurch gerade Eines die Offenbarung des Andern wird. Das Wundergebilde der Materie steht, ein Gewächs und Inbegriff göttlicher Kräfte, als das erste Ebenbild des All. Indem die schaffende Substanz die Einheit in die unergründliche Realität vertieft und eben diese Tiefe in die Einheit, d. h. in das Licht der Dinge verklärt, ohne doch jene völlig erhellen zu können, schafft sie durch diese Ineinsbildung die Materie als das Mittlere von Erhellung und Dunkelheit. Die Natur trachtet im großen Drang und mächtigem Trieb, Alles soviel möglich in Allem zu gebären und zumal gedrängt darzustellen als in einem göttlichen Chaos. Für die active Verknüpfung und lebendige Einheit der Dinge in einem Einzelnen giebt es keinen anderen Begriff, als den der Seele, welche in Wahrheit nichts Anderes ist, denn eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem. In jeder Creatur und Bildung ist das eigentlich Lebende eine ewig geborene Idea, die in ihm webt, die zumal mit ihm eingeborene Seele als eine Einbildung des ewigen Gemüths. Ebenso wie die schaffende Substanz oder Idea das absolute Band der Allheit und der Einheit der Dinge ist, so ist sie auch im Einzelnen die Copula von Seele und Leib. Die Seele eines jeden Dinges ist in dem Gemüthe der ewigen Natur, d. h. in der inneren ewigen Gegenwart aller Dinge enthalten. Geburt und Wiederaufnahme der Dinge, Fluth und Ebbe sind nur die dem Einzelnen fühlbaren Wellenschläge ihrer Ewigkeit. Aus diesem Grunde bleibt die Natur, alles Wechsels der Formen unerachtet, der Substanz nach immer

dieselbe, da sie wesentlich alle Dinge ist. In ihrer Absolutheit und Ewigkeit ist die Substanz nicht bewegt, noch an sich selbst auch das Bewegende; das Endliche aber, welches die Substanz ist, ist auch nicht bewegend, vielmehr allein bewegt. In Haß und Liebe sind dem äußeren Leben nach alle Dinge gegen einander gestellt. Das erste Bewegende im Universum ist allein das Gemüth der ewigen Natur oder die heilige Seele der Welt, die alle Dinge stets in sich auflösend und gleichsam verzehrend, das erste und vornehmste Werkzeug der Ewigkeit ist; die jedem einzelnen Ding eingeborne Seele ist das allein Bewegende jedes Dinges. —

Wir haben Schelling nicht unterbrochen in dieser Exposition vom Wesen der Natur und der Wirklichkeit der Dinge. Man sieht: Platon, Spinoza und Böhme geben die Ingredenzien her zu dem theosophischen Gebräu, und dem Braumeister selbst ist jede, auch die leiseste Erinnerung an die große kritische Leistung Kant's, an die er zehn Jahre früher, bei seinem ersten jugendlichen schriftstellerischen Auftreten wenigstens angeknüpft hatte, durch den sinnbetäubenden und sinnumnebelnden Einfluß der ihn umgebenden neuen Atmosphäre verloren gegangen. Mit vollen Segeln fährt das Schifflein seiner Speculation auf dem Strome des Dogmatismus. Die Hallucination einer doppelten Welt umgaukelt ihm den irren Sinn, und er nennt das Hinüber- und Herüberschaukeln der Phantasie zwischen Bild und Gegenbild vornehm intellectuelle Anschauung. Das aus der daseienden Wirklichkeit hinausgeschaute Wesen derselben kehrt schattenhaft verschwebend aus der erdichteten Traumwelt des Jenseits zurück, und die danach haschende Phantasie sucht das neckende Schattenbild mit der Wirklichkeit der Dinge durch das Zauberband eines Begriffs zu verknüpfen, der keiner ist, denn er ist nur der ohnmächtige Versuch, das Hinüber- und Herüberschweben der Phantasie selbst festzuhalten. Was in Wahrheit diesem Bande, dieser Copula einen Inhalt giebt, ist nichts anderes, als die actuelle Verknüpfung des Einzelnen mit dem Einzelnen selbst, es sind die Beziehungen der Dinge unter einander, worin der theosophische

Taschenspieler bis dahin nur das Scheinleben, nicht das Wesen der Wirklichkeit gefunden hatte. Jacobi's und Köppen's ironische logische Copula (äußert sich im Jahre 1806 treffend Jean Paul gegen Jacobi) webt Schelling wirklich und alles Ernstes als festes Milchstraßenland, kurz als copula spiritualis des Universums kecklich durch.

In Wahrheit ist diese neue Kategorie, mit welcher Schelling hier manipulirt, nichts anderes. In seiner Polemik gegen die Philosophie des absoluten Nichts hatte Köppen den Vorwurf gegen Schelling erhoben, daß er die Copula im einfachen logischen Satze, welche das Zeichen der Identität zwischen Subject und Prädicat sei, von beiden isolire und unabhängig setze und diese isolirte Copula zum Wesen der Vernunft mache, so daß das Sein der absoluten Identität oder der Vernunft auf die logische Copula gebaut werde. Die Copula, das Ist im logischen Satze A ist A, wird absolut gesetzt: Ist ist Ist. Anstatt sich nun durch dieses Offenlegen seines Unsinns zum Bewußtsein darüber bringen zu lassen, macht Schelling nun erst rechten Ernst mit dem Unsinn, um ihn zum Tiefsinn zu stempeln. Er bezeichnet die Untrennbarkeit des Unendlichen und Endlichen als die Copula oder das absolute Band, das dann selbst wieder mit jedem der beiden Verbundenen Eins ist, denn diese sind ja selber Eins. Unendliches, Endliches und Band sind identisch; ist ist ist. Dieses Band wird dann mystisch auch die unendliche Liebe seiner selbst genannt: das Ist liebt unendlich das Ist, das Unendliche liebt unendlich das Endliche; das Band ist Totalität in der Identität und Identität in der Totalität. Welcher Tiefsinn des Unsinns! Aber nur getrost denselben in die Welt hinausgesprochen; die Menge staunt an, was sie nicht versteht, und denkt, gerade darum müsse was Wahres dran, ja es müsse wohl das ausgebrütete Vernunftei selber sein. Glücklicher Weise stößt der Phantasie auf ihren Entdeckungsreisen nach theosophischem Tiefsinn in Platon's Timäos, von dessen Studium bereits „Bruno" und „Philosophie und Religion" Zeugniß gaben, die Vorstellung und der Ausdruck „Band" auf, die

sich bereits der philosophische Cardinal Nicolaus von Cusa für sein System vom „gelehrten Nichtwissen" anzueignen verstanden hatte. Er las in seiner Zweibrücker Ausgabe des „göttlichen" Platon: „Daß Zwei ohne Drittes bestehen, ist unmöglich; denn es muß in der Mitte ein beide verbindendes Band sein; das schönste Band ist aber, welches sich selbst und das Verbundene am Meisten zu Einem macht, so daß sie alle dasselbe sind". Das paßt ja vortrefflich in das Identitätssystem; und wenn der görlitzer Philosoph den Uebergang aus dem idealen in das reale Dasein als Magia oder das zwischen beiden in der Mitte schwebende Spiegelbild als Tinctur bezeichnet und von einem Ziehen der zweiten Naturgestalt spricht: so bot sich dem glücklichen Griffe des neuen theosophischen Braumeisters als treffender Ausdruck für das Ziehen der magischen Tinctur das platonische „Band", und das Gebräu theosophischen Tiefsinns war fertig, um in's Kühlschiff der „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft" gebracht zu werden.

Die fixe Idee vom Bande beherrschte damals Schelling so sehr, daß er der zweiten Auflage seiner Schrift von der „Weltseele", die im Jahre 1806 erschien, eine Abhandlung „über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur" hinzufügte, worin die Lehre vom Bande ebenfalls breit getreten wurde. Auch die Materie (heißt es dort) drückt kein anderes, noch geringeres Band aus, als jenes, das in der Vernunft ist, die ewige Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen. Die Allcopula ist in uns selbst als die Vernunft und giebt Zeugniß unserm Geiste. Wir erkennen in den Dingen erstlich die reine Wesentlichkeit, die nicht weiter erklärt werden kann, sondern sich selbst erklärt; wir erblicken aber diese Wesentlichkeit nie für sich, sondern stets und überall in einem wundersamen Verein mit dem, das nicht von sich selbst sein könnte und nur beleuchtet ist von dem Sein, ohne je selbst für sich eine Wesentlichkeit werden zu können. Wir nennen dieses das Endliche oder die Form. Das Unendliche kann nicht zu dem Endlichen hinzukommen, denn es müßte sonst aus sich selbst zum Endlichen herausgehen, d. h.

es müßte nicht Unendliches sein. Ebenso ist es undenkbar, daß das Endliche umgekehrt zu dem Unendlichen hinzukomme, denn es kann vor diesem überall nicht sein und ist überhaupt erst Etwas in der Identität mit dem Endlichen. Beide müssen also durch eine gewisse ursprüngliche und absolute Nothwendigkeit vereinigt sein, wie sie überhaupt als verbunden erscheinen. Wir nennen diese Nothwendigkeit das absolute Band oder die Copula. Dieses Band ist im Unendlichen selbst erst das wahrhaft reell Unendliche, so daß das Unendliche unbedingt nicht anders ist, denn als absolute Verneinung des Nichts und als absolute Bejahung seiner selbst. Die Form des Endlichen ist nur durch das Band und kann selbst nur als Verbundenes des Unendlichen und des Endlichen erscheinen. Ebenso nothwendig, als diese beiden, sind auch das Band und das Verbundene beisammen; ja die Einheit und das Zumalsein von diesen ist selbst nur der reale und höhere Ausdruck jener ersten Einheit. Wird überhaupt erst das Band gesetzt, so müßte es sich selbst als Band aufheben, wenn es nicht das Unendliche wirklich im Endlichen setzte. Das Band und das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verschiedenes Reales aus; sondern dasselbe, was in dem Einen ist, ebendasselbe ist auch in dem Andern. Die Wesentlichkeit besteht in der absoluten Idealität des Endlichen und Unendlichen, also auch in der absoluten Gleichheit des Bandes und des Verbundenen. Das Band ist die unendliche Liebe seiner selbst, die in allen Dingen das Höchste ist, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren; nur daß das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern, eben als dieses Sich-selber-wollen, und zwar dieses auf unendliche Weise, also in allen Formen, Potenzen und Graden von Realität. Der Abdruck dieses ewigen uud unendlichen Sich-selber-wollens ist die Welt, die insofern nur die vollständige und in fortschreitender Entwickelung ausgebreitete Copula ist, die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich bejaht. Universum also, wirkliche Ganzheit, ist die Welt nur durch das Band, d. h. die Einheit in der Vielheit, die selbst nicht

Vieles wird. Die Vielheit ist daher Eigenschaft der Dinge, die ihnen nur zukommt abgesehen vom Bande; das Band ist in der Vielheit der Dinge die Einheit und insofern die Negation der Vielheit für sich betrachtet. Das Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht, der überall gegenwärtige, nirgends umschriebene Punkt, ist in der Natur als Schwere. Indem es in der Schwere den Raum, als die Form des Fürsichbestehens, negirt, setzt und bejaht es die andere Form der Endlichkeit, die Zeit. Am Einzelnen, sofern es Schwere ist, ist Bewegung in der Ruhe der Ausdruck des Bandes. In der Schwere aller Dinge stellt sich das Band an sich dar als die undendliche und freie Substanz. Aber auch die Zeitlichkeit und Endlichkeit, d. h. das Nacheinander in den Dingen muß das Band negiren. Das Lichtwesen dagegen setzt die Ruhe in die Bewegung; es ist der Lebensblick im allgegenwärtigen Centrum der Natur. Aber in keinem Ding der Natur wirkt Schwere oder Lichtwesen für sich allein, sondern das eigentliche Wesen der Dinge ist immer das Identische dieser beiden Prinzipien. In jedem von beiden liegt das ewige Band; jedes ist für sich absolut, aber sie selbst sind wieder durch das gleiche Band so verschlungen, daß sie selbst und das, wodurch sie vereinigt sind, nur ein und dasselbe unauflösliche Absolute ausmachen. Die absolute Copula der Schwere und des Lichtwesens ist die eigentliche schaffende Natur selbst. Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser sein, die gegenwärtige Wirklichkeit oder das lebendige Dasein eines Gottes im Ganzen und Einzelnen der Dinge darzuthun. Gegen diese Wissenschaft, die wir lehren und deutlich erkennen, sind Immanenz und Transscendenz völlig und gleich leere Worte, da sie eben diesen Gegensatz auffaßt und Alles zusammenfaßt in Einer gottererfüllten Welt. Die Natur ist nicht blos Erscheinung und Offenbarung des Ewigen, sondern eben dieses Ewige selbst. Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige! —

So schließt der große Meister seine Lehre vom Bande. Die ganze Exposition läßt Schelling's speculatives Taschenspiel in hellstem Lichte erscheinen und deckt die ganze Blöße dieser Spiegelfechterei einer gährenden Phantasie auf. Gewiß

hat er Recht, daß für den Standpunkt wahrer Wissenschaft der Natur Transscendenz und Immanenz gleich leere Worte sind. Nicht minder sind dies aber auch Unendliches und Endliches, Ideales und Reales, Band und Verbundenes, und wie die Ausdrücke alle heißen mögen, die sich in der umherschweifenden Phantasie des speculativen Taschenspielers alle ablösen! Für sie ist in der That Alles möglich; denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein. Der Zufall spielte ihm das Zauberwort in die Hände, das nun geschüttelt und gerüttelt, gewürfelt und nach allen Seiten gedreht wird, um immer neue Wendungen des Phantasiedenkens hervorzubringen. Auf einen Widerspruch mehr oder weniger kommt's dabei nicht an. Das Band ist der Tausendkünstler, der Alles vermag: das Band negirt den Raum und setzt oder bejaht dafür die andere Form der Endlichkeit, die Zeit, um zuletzt auch noch diese, das Nacheinander der Dinge, zu verneinen. Und was bleibt, wenn Alles in der Erscheinungswelt negirt ist? Das unendliche Nichts! Der eine Tod dieser Abstractionen frißt immer wieder den andern auf. Wird denn das Wesen der Dinge durch die Bezeichnung desselben als Unendlichkeit begriffen, nach seinem Inhalte bestimmt? Nicht im Geringsten! Wird das Endliche dadurch begriffen, daß es die Form genannt und diese wieder als absolut bezeichnet wird? Ebensowenig! Was sollen überhaupt solche Gegenüberstellungen und Alternativen: das Endliche könne nicht zum Unendlichen und das Unendliche nicht zum Endlichen kommen? Im einen Augenblick werden diese Kategorien als feste Bestimmungen von einander unterschieden; im andern Augenblick werden sie als flüssige, in einander übergehende Größen genommen. Faßt man sie am einen Ende, so entwischt das andere; glaubt man das andere gefaßt zu haben, so wird sogleich das erste wieder untergeschoben. Das Einemal sollen die Gegensätze identisch sein, das Andremal heißen sie nur vereinigt und verbunden, und dann soll wieder das Unendliche selbst wahrhaft und wirklich unendlich nur durch das Band sein; und ebenso ist auch die Form des Endlichen nur durch das Band.

Das Einemal sollen Band und Verbundenes beisammen, also doch Unterschiedene, aber Verknüpfte sein; das Andremal sollen sie identisch und dasselbe sein und nicht ein doppeltes Wirkliches ausmachen. Wozu in aller Welt dieses Schaukelspiel zwischen künstlich gesetzten und sogleich wieder aufgehobenen Unterschieden dienen, wie es zum Begreifen der Wesenheit des Wirklichen nützen soll, ist ganz und gar nicht abzusehen. Erst wird wesentlich Zusammengehöriges durch Abstraction getrennt, damit man es dann wieder durch Reflexion zusammenbringen kann. Und doch soll weder das Eine auf Abstraction, noch das Andere auf Reflexion beruhen, sondern die sogenannte intellectuelle Anschauung soll alle diese vermeintlichen Wunder des Tiefsinns zu Stande bringen. Und bei alle dem wird doch immer nur um die Sache herum gegangen und der Kern gar nicht berührt, nicht die geringste sachliche Aufklärung darüber gegeben, was denn nun das Wesen der daseienden Wirklichkeit sei. Nur Worte, nur Gefasel, sonst Nichts weiß Schelling über das Verhältniß des „Idealen" und des „Realen" in der Natur zu sagen! —

Wir kehren von der zweiten Auflage der Weltseele zu den „Jahrbüchern der Medicin" zurück. Nachdem das erste Heft des zweiten Bandes (1806) von Schelling's jüngerem Bruder „Ideen und Erfahrungen über thierischen Magnetismus", von dem damals als Privatdocent in Göttingen lebenden Oken eine Abhandlung unter dem Titel „Idee der Pharmakologie als Wissenschaft" und aus anderer Feder einzelne kritische Beiträge gebracht hatte, bringt das zweite Heft (1807) von Schelling's Bruder „weitere Betrachtungen über den thierischen Magnetismus" und überdies „Grundsätze für eine künftige Seelenlehre", von dem großen Meister selbst aber den Beschluß des ersten oder allgemeinen Theils der „Aphorismen über die Naturphilosophie", nämlich:

B. Von der Unendlichkeit und Freiheit der Substanz in der Einzelnheit und Verknüpfung der Dinge, oder (wie er in der Inhaltsangabe des Hefts

hinzufügt) über das Wesen der Schwere und des Lichts. Während die abstracte Betrachtung auf das Ding, das Bejahte als solches in der Abstraction von der Bejahung sieht, hat dagegen die Vernunftbetrachtung das göttliche Sein und die Position jedes Dinges, d. h. die Substanz, sofern sie ist, im Auge. Da die Substanz Selbstbejahung ist, so ist der Charakter des bloßen Bejahtseins die Substanzlosigkeit. Der Raum ist diese Form der Substanzlosigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, der Dinge in der Abstraction von der Substanz. Das Absolute muß daher in den Dingen den Raum als nichtig setzen; das Einzelne wird negirt in seinem Fürsichsein und ist zugleich Ideell, indem das Ganze sich in ihm offenbart. Die körperliche Materie ist erst das vollkommen Reale. Auch die Materie kann abstract, d. h. in der Trennung von der Substanz betrachtet werden, in welchem Falle nur das Nichtige an ihr in Betracht gezogen wird, während die Materie in ihrem Wesen angesehen actuell unendlich ist. Abstract betrachtet, erscheinen die Dinge außereinander; wahrhaft sind sie in dem Einen Centrum der Substanz gegenwärtig, darum in einander. Im Geheimniß der Schwere zeigt sich diese ihre Einheit, die darum im Raume das Aufhebende des Raumes ist und die Nichtigkeit des Raumes erweist. Wahrhaft betrachtet, ist die Materie mit der Schwere Eins, während sie in Abstraction von der Substanz betrachtet, an der Schwere nur ihren Grund hat. Nur die abstracte Betrachtung ist es, welche beim All, das ebenso über allem Raum, als über aller Zahl ist, von Raumbestimmungen spricht. Da Raum und Totalität sich widersprechen, so muß freilich die Imagination, wenn sie beides verbinden will, zwischen entgegengesetzten Behauptungen schweben, was aber kein Widerstreit mit der Vernunft heißen kann. Indem die Schwere den Raum negirt, setzt sie die Zeit; das Wesen des Lichtes dagegen ist über aller Zeit, weil es die Zeit vereint und den Raum setzt. Beide aber negiren Raum und Zeit nur, weil sie das Ansich oder das Positive in beiden sind. Die Natur ist ein stufenweises Setzen dieses Positiven der Zeit in das

Einzelne; mit der vollendeten Einbildung des Ansich der Zeit in das Einzelne beginnt erst die Herrschaft der Zeit in der Geschichte. Es steigert sich nämlich das Licht zur Seele, und in der bewußten Menschenseele zeigt sich die durchdringende und zeitbesiegende Kraft. Sie negirt also die Zeit, indem sie das Positive der Zeit ist. Die Zeit überhaupt hat daher nur Realität im abstrahirenden, d. h. vom Realen absehenden Denken. Darum ist jedes Ding, ganz unabhängig von seiner Zeitlichkeit, actuell ewig, wie es im Gegensatz des Raumes actuell unendlich ist. Ihr wahrhaftes Sein haben also die Dinge nur im All; darum muß die Allheit vollendet sein, damit das Endliche möglich und wirklich sei. In dieser Allheit aber ist die Existenz jedes Dings eine schlechthin unbedingte; in der Abstraction von der Allheit erscheint das Ding als zufällig oder hat Dauer, d. h. abstracte Existenz. Da das Einzelne ist, zugleich aber nicht als Einzelnes, sondern nur sofern es dem Ganzen dient, so erscheint sein Leben als Schweben zwischen Sein und Nichtsein, d. h. als Vergänglichkeit, bei der die Idea bleibt. Die Schwere ist aber nur die eine Seite des Bandes, die andere ist das Licht, ebenso Prinzip der Seele, wie die Schwere Prinzip der Leiblichkeit. Wie die Schwere das Setzende der Zeit in dem Dinge, so setzt dagegen das Licht die Ewigkeit in demselben und macht seine Einzigkeit offenbar, d. h. es offenbart, daß das Ding eine durchaus einzige Conception der unendlichen Lust der Bejahung ist. Wenn aber in jedem Dinge die ganze Copula ist, so muß jedes ein beseelter Leib sein, und die Dinge bilden eine Stufenfolge je nach ihrer verschiedenen Centrirung. Das Wesen in der Schwere und das Wesen im Licht sind daher nur ideale Factoren welche die schaffende Natur eint, so daß nichts Reales in der Natur ist, was nur dem Einen angehörte. In allem Wirklichen ist daher das Band beider Factoren ausgedrückt. Die Folge der realen Potenzen nachzuweisen, ist Aufgabe der speciellen Naturphilosophie. —

Damit brechen die Schelling'schen „Aphorismen über die Naturphilosophie" ab. Er ist es, scheint es, am Ende

doch müde geworden, das platonische „Band“ auf die Fahne von Sätzen zu stecken, die aus der Rüstkammer Spinoza's geholt sind. Er hat mit seinem Führer die intellectuelle Anschauung, die Allkünstlerin „Imagination“, d. h. nach Kant's nüchternem Ausdrucke die schwärmende Einbildungskraft gemein und zeichnet recht eigentlich sein eigenes Phantasiedenken, das Thun seiner denkentfesselten Phantasie, wenn er die Imagination, welche sich widersprechende Bestimmungen verbinden will, zwischen entgegengesetzten Behauptungen schweben läßt. Dieses Schweben ist eben Schelling's Virtuosität. Erst werden Wesen und Erscheinung, die in der Wirklichkeit nicht etwa blos nichts ohne einander sind, sondern von dem den Kern der Erscheinung durchdringenden Denken als Einsbegriffen werden, von der Abstraction auseinander gehalten, um dann in einer beständigen Schwebe gegen einander gelassen zu werden, so daß das Wesen fortwährend nur, wie bei Moses der Geist über den Wassern, über der Erscheinung schwebt, anstatt als das eigene bewegende Wesen der Erscheinung begriffen zu werden. Abstract betrachtet erscheinen freilich die Dinge außer einander; die wahrhafte Betrachtung aber löst dieselben nicht als unterschiedlos in einander auf, sondern begreift ihre Wechselbeziehungen zu einander und als das bindende Wesen die Bewegung selbst, in welcher das Universum besteht.

Am Schlusse ebendesselben Heftes sind es „kritische Fragmente“, welche Schelling's Antheil an den Jahrbüchern würdig beschließen. Denn sie sind gerade so zerfahren und unbestimmt verschwebend, so voll hochgetragener Hohlheit und geschraubter prophetischer Salbung, so voll eitler Renommisterei und selbstgefälliger Phraseologie, wie der Aphorismenschreiber begann. Einige Proben dieser Fragmente, die sich „kritisch“ nennen, wie lucus a non lucendo heißen soll, weil sie alles kritischen Geistes baar und ledig sind, mögen dieses Urtheil beleuchten! Wir kennen Nichts (so heißt es), als was in der Erfahrung ist, sagt Kant. Ganz richtig; aber das in der Erfahrung allein Seiende ist eben das Lebendige oder Ewige, d. h. Gott. (Damit aber ist

in Wahrheit noch gar Nichts gesagt, denn gerade der Inhalt, das Was und Wesen dieser Worte wäre begreifend zu entwickeln!) Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. (Aber der Großmeister der kritischen Philosophie hat eben diesen Satz als das Fundament alles dogmatischen, unkritischen Philosophirens und damit als die Quelle gerade der Nichtphilosophie erwiesen. Thut Nichts; der philosophische Romantiker setzt sich über diese Thatsache mit genialer Phantasie hinweg und nimmt statt des Zaumes den Schwanz in die Hand!) Wer dies gefaßt hat und innig erkannt, dem ist der Sinn aufgegangen für Naturphilosophie. (In der Nacht der Kritiklosigkeit und Unphilosophie also steht die geweihte Wiege der Naturphilosophie!) Sie ist keine Theorie, sondern ein reales Leben des Geistes in und mit der Natur, das sich auf ebenso unendliche Weise äußern und darstellen kann, als die Natur selbst. Darum so Jemand zu dir sagen wird: hier ist sie oder da, so glaube es ihm nicht, und wenn sie zu dir sagen: siehe, sie ist in der Wüste, so gehe nicht hinaus; siehe, sie ist im Buchstaben oder Wort, so glaube es ihm nicht! Einen beklag' ich, daß ihm so groß Unrecht geschieht. Mystiker schilt ihn das Volk, und er ist leider nur mystificirt. (Schubart?) Einen schätze ich und nenne ihn den Ossian der Naturphilosophie. (Steffens?) Ein Anderer hat in der Philosophie die erste Idylle gedichtet in Gessner'scher Weise. (Eschenmayer's „Eremit und Fremdling, Gespräch über das Heilige und die Geschichte" 1805?) Eine theokritische dichte uns nun ein Naturphilosoph! Die Natur weiß nicht durch Wissenschaft, sondern durch ihr Wesen, oder auf magische Weise. Wunder der Geschichte, Räthsel des Alterthums, welche die Unwissenheit verwarf, wird die Natur uns aufschließen. Einzelne waren und werden sein, die der Wissenschaft nicht bedürfen, in denen die Natur sieht, und die selber in ihrem Sehen Natur geworden sind. Diese sind die wahren Seher, die ächten Empiriker, zu denen die jetzt also sich nennenden sich verhalten, wie zu gottgesandten Propheten politische Kannengießer sich verhalten. Was

durch einen solchen Seher verrichtet wird in Arzneikunst oder irgend- einem andern Werk; das ist Wunder; denn es wird ohne Vermittelung gethan und erkannt. (Ringseis, als Hippokrates in der Pfaffenkutte?) Einen kenne ich, der ist von Natur ein unterirdischer Mensch, in welchem das Wissen substantiell und zum Sein geworden ist, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Masse. Dieser erkennt nicht, sondern ist eine lebendige, stets bewegliche und vollständige Persönlichkeit des Erkennens. (Franz von Bader?)

Redet um's Himmels willen (fährt der dithyrambische Fragmentist fort) nicht von Wissenschaft, da ihr noch kaum die Oberfläche geritzt habt. Die Wahrheit, ganz wie sie ist, anzuschauen, hat noch Keiner das Herz gehabt! Ihr klagt über ihren zu sinnlichen Ausdruck. Ich sage euch, er ist noch lange nicht sinnlich genug! Noch konntet ihr Worte ohne Anschauung nachreden; ginge euch heute ihr Sinn auf, ihr würdet erschrecken und die Hälfte wenigstens fliehen von der heiligen Stätte! Einer steht allein auf dem Berge, wie er sagt, von wo er nur fern hinblickt in's gelobte Land und wo er sich begraben lassen will von Gott dem Herrn. Der alte Seher hatte Gott von Angesicht zu Angesicht erkannt, bevor er begraben wurde, an der Stätte, die nur Gott wußte. Im stillsten Dasein und ohne Reflexion offenbart die Pflanze die ewige Schönheit. So wäre dir am besten, schweigend und gleichsam nichtwissend Gott zu wissen. Dieses nichtwissende Wissen erkennet (merkt's euch, ihr Herren Eschenmayer, Fries, Köppen, Jacobi!), bevor ihr für das Höchste ausgebt das Ahnen und Glauben. Nur in der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist! (Heiliger, seliger Jacob Böhme, erkennst du dich wieder?)

Doch genug von diesen Seher- und Orakeltönen, in welchen der neue Jacob Böhme das reine Vegetiren des romantischen Doctrinärs aus der Jenaer Periode weise spricht und das Pflanzenwissen in der Weise der heiligen Männer

am Ganges für höchste Wissenschaft ausgiebt! Er war damals schon in München, als er diese heiligen Töne ausgehen ließ. Werfen wir einen Blick auf den sachlichen Inhalt der „kritischen Fragmente", so ist derselbe, wie Rosenkranz treffend bemerkt, ein seltenes Muster von ganz leerem Schematismus und Parallelismus zwischen den verschiedenen Sinnen und den Thierklassen.

Es giebt (so lautet diese neue Theorie der Sinne) eine objective Ordnung der Sinne, dem Typus gemäß, der in den Formen der allgemeinen Naturthätigkeit ausgedrückt ist. Derjenigen Thätigkeit, welche im Product Magnetismus, im Wesen Klang ist, entspricht unter den Sinnen der Gefühls- und Gehörsinn; der Thätigkeit, welche im Product Elektricität und im Wesen Licht ist, entspricht der Geruchs- und Gesichtssinn; dem Chemismus endlich und der Wärme, als dem Ansich oder Wesen alles Chemismus ist parallel der Geschmack- und der Wärmesinn. Gefühl- und Gehörsinn sind Sinne des Nacheinander; Geruch- und Gesichtsinn sind Sinne des Außer- und Nebeneinander; Geschmack und Wärmesinn sind Sinne des Ineinander. Dieser Ansicht gemäß ist die Ordnung der Sinne die der drei Dimensionen; in jeder derselben aber ist der Sinn gedoppelt nach dem Weichen und Harten, wie das Thier selbst ein gedoppeltes ist, und der Gegensatz der Sinne nach dem Weichen und Harten entspricht auch dem Gegensatz von Raum und Zeit. Denn in der allgemeinen Conformation des Thierreichs ist die Vereinigung des Weichen und Starren das höchste Problem der Natur. Die allmähliche Zurückdrängung des Knochensystems nach innen ist eine allmähliche Vereinigung des Gehör- und Gefühlsthiers; das Organ des Gefühls sind die sämmtlichen weichen, des Gehörs die gesammten harten Theile des Leibes. Auf der tiefsten Stufe der Natur wird ein bloßes Fühlthier, das Hörthier fällt in den Korall, außer dem Fühlthier. Die Schale der Molusken bildet die schneckenförmigen Windungen des künftigen Gehörorgans vor; aber noch ist es außer dem Fühlthier als ein Anderes, wenn schon in näherer Verbindung mit ihm, als im Polypen.

Im vollkommensten Hörthier dagegen geht der Natur das Fühlthier ganz verloren: der Vogel hat verhältnißmäßig das wenigste Fleisch, und auch dieses geht in die Vegetation einer äußersten Bedeckung über. Die Vereinigung der anfänglich sich ausschließenden Systeme ist keins der geringsten Unterscheidungsmerkmale der Säugethiere von den niedern Thierklassen. Jedes Thier ist zugleich Licht-Thier und Schwere-Thier, jenes im System der weichen, dieses im System der harten Theile. Der Mensch ist die gelungenste Vereinigung des vollkommensten Gehörthiers mit dem vollkommensten Gefühlthier: ein innerer und äußerer Mensch. Geschmack ist der dem Weichen verwandteste Sinn unter denen, die dem Harten angehören; darum empfindet er die Gegenwart, d. h. das Räumlichste in der Zeit. Geruch ist Empfindung des Kommenden, d. h. des Zeitlichsten im Raum, des Außereinander ohne Nebeneinander. Im Gehör ist die Zeit selbst absolut geworden, und der Raum in die Zeit aufgenommen, also als Raum besiegt. Von den Sinnen, die dem Weichen angehören, nähert sich das Gefühl am meisten dem Harten, daher ist es Sinn für das Nacheinander oder Zeitliche im Raum. Die Zeit ist am vollkommensten im Gesichtssinn, dem Weichsten, wie der Raum im Gehörsinn, dem Härtesten, negirt; der dritte räthselhafte Sinn, für den wir keinen ganz adäquaten Namen haben, nimmt die Zeit in Relation auf den Gesichtsinn wieder auf; er vereinigt Nähe und Ferne, er ist Gefühl in die Ferne, Empfindung des Zeitlichen oder Kommenden als Gegenwärtigen: divinatorischer Sinn. Gesicht erkennt die Unendlichkeit in der Einheit, Gehör die Einheit in der Unendlichkeit. Die Schwere, das Einzelne überwältigend, setzt eben darum das Licht oder die innere Identität aller Dinge in das Einzelne. Im Gehör, Geruch und Geschmack ist eigentlich das Schwere das Construirende, weil sie das Licht innerlich setzt; im Gesicht-, Gefühl- und Wärmesinn ist das Lichtwesen oder Ideale das Construirende, weil es die Schwere als innerlich oder erkennend setzt. Gefühl, Geruch und Geschmack sind die Sinne für Identität, Differenz und Totalität im Einzelnen oder im Product; die

drei immateriellen Sinne dagegen sind Sinne für das Wesen oder Ideale der Dinge selbst, d. h. für das ansiseiende Wesen aller Identität, Differenz und Totalität. Die Ordnung, nach welcher die Sinne im Einzelnen hervortreten, ist nach dem Maaße bestimmt, in welchem die innere Vollendung des Organismus für sich einen höhern Grad durch sie erreicht. Die Sinne, in denen der Organismus blos die unendliche Möglichkeit seiner selbst enthält, sind der Gefühls- und Geschmacksinn; die Sinne, in denen der Organismus die Möglichkeit anderer Dinge als anderer aufnimmt, sind der Gesicht- und Geruchsinn; die Sinne endlich, in welchen der Organismus die Möglichkeit anderer Dinge aufnehmend, zugleich ganz in sich selbst bleibt, sind der Wärme- und Gehörsinn. Die sechs untern Thierklassen sind die sechs für sich dargestellten und blosgelegten Sinne. Der Polyp ist die erste Gefühlspapille und sonst Nichts; die Entwickelung dieses Sinnes zum Tastsinne, der kein eigener ist, ist in den nackten Würmern dargelegt. Der Geschmacksinn ist in den Mollusken exponirt; die Zunge der höhern Thiergattungen ist eine wahre Molluske, die ihr Gehäuse außer sich im Gehörorgane niedergelegt hat. Daher beider Verbindung; endliche Erhebung der Zunge zum Organ der Sprache. Das Insekt ist das dem Lichtsinne entsprechende Thier, es ist ganz Gesichtsorgan; beim Fisch ist die Intensität des Geruchsinnes entschieden; der Wärmesinn ist im Amphibium hypostasirt; der Vogel ist das Personificat des Hörsinnes, des innerlichsten aller Sinne. Nachdem die Natur in den untergeordneten Gattungen einseitig geschaffen, beginnt sie ihre allseitigen Schöpfungen in den Säugethieren und gewinnt, indem sie die Sinne immer concentrischer stellt, allmählich den Brennpunkt, wo Vernunft entflammt. Der Mensch ist der gelungenste Cubus der Natur. —

In den Jahren 1802 und 1803 hatte Oken seinen Grundriß der Naturphilosophie im Manuscript an Eschenmayer mitgetheilt. Auch andere Naturphilosophen bekamen ihn zu lesen. Später beklagte sich Oken, daß Einer von diesen die von ihm zuerst aufgestellte Lehre, wonach die

Thierklassen nichts Anderes als Darstellungen der Sinnorgane seien und hiernach geordnet werden müßten, ein wenig verändert für seine Entdeckunga usgegeben habe. Professor Schelling war dieser Strauchdieb an dem Göttinger naturphilosophischen Privatdocenten. Der Grundgedanke der Schelling'schen Theorie der Sinne ist von Oken entlehnt; aber die einzelnen Seiten und Beziehungen werden umgestellt, die Aufeinanderfolge anders geordnet, und der Schein eines Originalen steht auf dem Cotta'schen Papier in den Jahrbüchern der Medicin.

Die „kritischen Fragmente" waren Schelling's letzte naturphilosophische Arbeit. Er mußte fühlen, daß Andere in diesem Felde ihm den Lorbeer abrangen, und Oken insbesondere, der Mitarbeiter an Schelling's Jahrbüchern, wuchs dem Meister über den Kopf. Er begann als Naturforscher vom Fach, mit seinem Uebergang nach Jena (1807), in einer Reihe aufeinanderfolgender Schriften die ursprüngliche Tendenz der Schelling'schen Naturphilosophie gründlicher und folgerichtiger zur Wahrheit zu machen, als es der von Spinoza zu Platonischer und Böhme'scher Mystik fortgeschrittene Theosoph. „Die Fortsetzung folgt" — so schlossen die kritischen Fragmente. Aber sie blieb aus, die Naturphilosophie verlor sich auf der Münchener Kiesebene! In einer Anmerkung beklagt er sich dagegen, daß ein Buchfabrikant, der sich wahrscheinlich nachgeschriebene Hefte von seinen Vorlesungen zu verschaffen gewußt habe, einzelne seiner Gedanken verstümmelt in's Publikum gebracht hätte. Es wäre (fährt Schelling mit vornehmer Miene fort) gegen diese mit naturphilosophischen Ideen jetzt immer weiter getriebene Industrie nichts zu sagen, wenn es blos davon sich handelte, daß Einer oder der Andere, der es bedarf, sich dadurch ein leichtes Stück Brot erwirbt. Aber es offenbart sich in dem treuherzigen Publikum ein solcher Mangel an Unterscheidung, daß dergleichen Waare dem Einen Theil ordentlich als Auktorität und Dokument gilt, der Andere daran sich erbaut und Erläuterung sucht in so trüben Abflüssen. Dies ist wohl Grundes genug, einmal von diesem

Unfug Notiz zu nehmen und etwas zu thun, daß er aufhöre, um so mehr als schlecht nachgeschriebene Hefte der Naturphilosophie angefangen haben in Circulation zu kommen und sogar auf Universitäten vom Katheder abgelesen zu werden. Meine überall verbreiteten Zuhörer ersuche ich, das, was sie aus meinen Vorlesungen notirt haben können, nicht solchen seichten Plagiatoren zu überantworten, da sie selbst wohl wissen, zu der Einsicht, die sie vom Ganzen bekommen haben, durch nichts Geschriebenes gelangt zu sein. Bleibe den Unverschämtesten unter jenen Plünderern der Naturphilosophie das Einzelne ferner preisgegeben, um es nachzusprechen; das Ganze bestehe, wie bisher, in lebendiger Ueberlieferung unter den wahrhaft Eingeweihten! —

Mit diesem, das Zeichen der Großmannsucht deutlich an der Stirn tragenden Plakate nahm Schelling von den Lesern der Jahrbücher für seine Person Abschied. Die Freunde Markus, Franz Baader, Steffens und Walther versorgten die beiden Hefte des dritten und letzten Bandes der Jahrbücher (1808) mit Beiträgen. Schelling ruhte auf seinen Lorbeern. Mochten die Anhänger seinen Tiefsinn in Büchern und auf Kathedern zu Markte bringen, der Meister saß jetzt glücklich in München fest, wo er behaglich seine Pension bezog und, des Katheders beraubt, gut beschließen hatte, bis zu einer Zeit, wo mit den Ideen der Naturphilosophie kein Mißbrauch mehr zu besorgen stehen werde, das Ganze einzig der lebendigen Mittheilung vorzubehalten.

VI.

In das Jahr 1806 fällt Schelling's öffentlicher Bruch mit Fichte. Er erfolgte unter Umständen, die für Schelling nicht minder charakteristisch sind, wie das gedachte Plakat in Betreff seiner exoterischen und esoterischen Mittheilung der Naturphilosophie. Kaum jemals war in Schelling's schriftlicher Geistesentwickelung eine Schrift mit ihren

Wurzeln mehr in die allgemeine Stimmung der Zeit getaucht, als die „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre". Nach ihrem zunächst auf der Hand liegenden, ostensiblen Zwecke gab sie sich als eine Streitschrift zu erkennen, worin Schelling sein wissenschaftliches Verhältniß zu dem Manne auseinandersetzte, dem er vor länger als einem Jahrzehnt die Impulse seines ersten jugendlichen Schriftstellerthums verdankte. Von dem gemeinsamen philosophischen Ausgangspunkt, der beide einige Jahre lang in dem Verhältniß des Meisters zum Schüler erscheinen ließ, waren sie allmählich nach verschiedenen Richtungen auseinander gegangen; das geistige Streben Beider hatte ganz verschiedene Schwerpunkte gefunden, und die Kluft, die sie trennte, war Beiden erst in den letzten Jahren zum eigentlichen Bewußtsein gekommen, nachdem der Eine in Berlin, der Andere in Würzburg einen neuen Boden ihrer Wirksamkeit gefunden hatte. Und das Bewußtsein seiner Differenz von Fichte gab sich bei Schelling in der gedachten „Darlegung" endlich einen bestimmten Ausdruck, der persönlich als ein gänzlicher Bruch mit Fichte erschien.

Aber diese nächste und breiteste Grundlage der Schelling'schen Streitschrift war, wie gesagt, doch nur die Außenseite der scharf ausgeprägten Differenz von Fichte. Ihre Wurzel liegt tiefer; der Absagungsbrief, den Schelling Fichte'n hinwarf, läßt zwischen den Zeilen die Verschiedenheit der ganzen persönlichen Grundgesinnung erkennen, die ihn von Fichte trennte. Es ist mehr, als eine blos wissenschaftliche Streitschrift, und mehr auch, als eine blos philosophische Confession, was uns hier entgegentritt. Es ist zugleich eine persönliche Rechtfertigung, zu welcher den diplomatisch-schlauen Proteus der philosophischen Romantik die ganze persönliche Situation trieb, in der er sich augenblicklich befand. Die Schelling'sche „Darlegung" ist zugleich der Wiederhall, den die persönliche Stimmung des Würzburger Theosophen, des neubayerischen philosophischen Dionysos in der allgemeinen Stimmung fand. Und in keiner sonsti-

gen Schrift Schelling's hat sich als eigentlich veranlassendes Motiv und durchscheinender Grundton des Ganzen deutlicher, als hier, das Verhältniß abgespiegelt, welches sich der Einzelne, durch Geist und Talent aus der Masse hervorragend, zu den allgemeinen Interessen des größeren öffentlichen Ganzen giebt, in welches derselbe persönlich hineingestellt ist. Die Streitschrift Schelling's gegen Fichte wurde zum öffentlichen Verräther seines Herzens und seines Charakters.

Am ersten Januar 1806 ging Würzburg an einen österreichischen Erzherzog über, den vormaligen Großherzog Ferdinand III. von Toskana, der zugleich Kurfürst von Salzburg war. Am ersten Februar ließ König Maximilian I. von Bayern, als französischer Vasall, durch seinen pfaffenfeindlichen Minister Montgelas dem akademischen Senat von Würzburg verkündigen, daß die Professoren aus bayerischen Diensten entlassen und an Chur-Würzburg gewiesen seien. Es war ein natürlicher Act der Gerechtigkeit, daß diejenigen bisherigen bayerischen Beamten, die nicht an die neue Regierung übergingen, von München aus mit vollem Pensionsgehalte übernommen wurden oder eine neue Anstellung in Bayern erhielten. Um sich in dieser verwirrten Zeit bestimmte Zusicherungen zu verschaffen, that schon im Mai 1806 Schelling, wie wir durch seinen Landsmann und Hausgenossen in Würzburg, den Theologen Paulus, erfahren, die nöthigen Schritte. Er ging mit einem seiner Würzburger Schüler, dem ältesten Sohne des Geheimeraths Heinrich Schenk, des Freundes von Jacobi, einem jungen Doctor der Medicin, nach München und wurde bei dem einflußreichen Vater, der die rechte Hand des Ministers Montgelas war und schon vor zwei Jahren den Philosophen von Pempelfort als Akademiker dorthin gezogen hatte, durch den Sohn kräftig unterstützt. So kam es nach mehreren Wochen dahin, daß Schelling von der bayerischen Regierung mit seinem vollen Gehalte von 1600 Gulden pensionirt wurde. Schelling selbst wünschte zwar eine Professur an der damals noch bestehenden bayerischen Universität Landshut zu erhalten; aber der Curator, Geheimerath von Zentner, wollte ihn

nicht dorthin. Er hatte sich vorgenommen, kein Parteihaupt, keinen Stifter einer neuen Schule mehr als Professor anzustellen; so viel Verdruß habe ihnen Schelling in Würzburg gemacht. Und auf seine Anfrage bei dem Akademiker Jacobi um einen Philosophen, der kein „Systemnarr" sei, wurde ihm wer — vorgeschlagen? Kein anderer als Köppen, Schelling's Gegner, der mit 2500 Gulden nach Landshut kam. Schelling dagegen wurde von seinem vielvermögenden Gönner damit vertröstet, daß er der Akademie zugedacht sei, wie denn auch schon im Jahre 1805, vielleicht durch Zentner inspirirt, ein anderer Gegner Schelling's, Salat, in einer Schrift „über den Geist der Verbesserung im Gegensatze mit dem Geiste der Zerstörung" erörtert hatte, warum der Stifter des Identitätssystemes zwar nicht zum Professor, wohl aber zum Mitglied einer Akademie der Wissenschaften tauge. So hatte also Schelling in der bayerischen Hauptstadt festen Fuß gefaßt, während im Sommer 1806, da die Franzosen Würzburg besetzt hielten, der Doctor Gall aus Wien daselbst Vorträge über die Schädellehre hielt und am Hirnschädel des Erzrationalisten und Wunderfeindes Paulus ein auffallendes Organ des Religionssinnes entdeckte und die guten Würzburger sich an den wiederhergestellten Heiligenbildern ergötzten.

Ein Platz in der Akademie stand somit für den mit glücklichem Sprunge nach München geretteten Schelling in Aussicht. Er schrieb im Sommer dieses Jahres während der *ἀπραγμοσύνη* des Pensionars seine Streitschrift gegen Fichte. Auf die Nachschrift dieses Absageschreibens kam es dem Diplomaten, der in München eine günstige Stimmung für sich zu erhalten hatte, fast mehr an, als auf die ganze breite Unterlage der wissenschaftlichen „Darlegung" selbst. Es galt eine persönliche Rechtfertigung gegenüber von mancherlei Gerede und anekdotischem Geklatsch, das über den Würzburger Naturphilosophen cursirte. Es wurde bereits oben erwähnt, wie es Schelling für nöthig fand, sich gegen die da oder dort verbreitete Meinung zu rechtfertigen, als ob er sich durch künstliche Reizmittel zu seinen Productionen

stimulire. Der romantische Dionysos, eingedenk seiner „sthe=nischen" Kraftperiode in Jena, hüllt sich gegen den Schluß der „Darlegung" in den Mantel des Tugendhelden und schwingt sich auf das Flügelroß sittlichen Selbstgefühls. Als die beiden Pole des Lebens (sagt er) haben wir die heilige Sitte auf der einen und die religiöse Begeisterung auf der andern Seite gesetzt. Eben diese aber sind ausgestorben und vertilgt in der herrschenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle ist etwas getreten, das von beiden Nichts enthält und beide von sich ausschließt. Kann es uns nun wundern, daß unsere Lehre an sich selbst zunächst die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß sie nicht die Folgen derselben ruhig tragen und als ebensoviele Beweise von der Wahrheit dessen aufnehmen, was sie von der Beschaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich mich selbst darüber wundern, daß ich nun schon lange Zeit allgemein ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der persönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht Alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geistlosen nach Gelegenheit und Umständen viel Böses gethan, der Pharisäer und Heuchler nicht geschont und Manchem derselben das Schafskleid ausgezogen und die innere Tücke entlarvt. Und doch (fügt der Gekränkte, Mißkannte, demüthig=stolz in die Brust sich werfend, hinzu) bin ich selbst dem Publikum meines Wissens nie mit meiner Person lästig gewesen, indem ich nie davon geredet! —

Difficile est satyram non scribere, möchte man ausrufen Angesichts dieses schönthuenden Selbstbekenntnisses, worin hinter der Maske der Resignation die fast berstende Eitelkeit des neuen Messias hervorblickt, der das ehebrecherische Geschlecht des verwilderten Zeitalters entlarvt haben will. Ist es nicht die Ironie aller Ironien, den Mann, der seit Jahren mit der Schellenkappe des maaßlosen Selbstlobes geschmückt war, versichern zu hören, er sei seines Wissens dem Publikum nie mit seiner Person lästig geworden? Aber wozu diese ganze salbungsvolle Confession? Wozu diese Rechtfertigung seiner selbst? Hatte ihm etwa Fichte Sünden vorgerückt, die ihn dazu herausforderten? Keineswegs! Das böse Ge=

wissen seines ganzen Verhaltens spricht aus dieser Selbstentschuldigung und der hämische Scheelblick auf einen Mann, dessen damaliges öffentliches Verhalten während der Schmach des Vaterlandes dem geschmeidigen Neubayer innerlich eine Regung unwillkürlicher Bewunderung abnöthigte. Was ein Denker wahrhaft werth ist, zeigt sich in der Art, wie sein Wissen und Erkennen zum Leben in Beziehung tritt. Diese Probe hat Fichte bestanden, Schelling nicht; er zog sich scheu vor dem Drang und Mahnrufe der Zeit zurück, während Fichte thätig eingriff in die Gestaltung des öffentlichen Lebens in einer Zeit des schmachvoll gesunkenen Vaterlandes.

Nachdem Napoleon (1804) zum erblichen Kaiser der Franzosen geworden war, streckte der Eroberer die eisernen Arme seiner Weltherrschaft auch über Deutschland aus, und Bayern war unter den Ersten, die entgegenkommend seine Gelüste unterstützten (1805). Die Staatsmaximen des Napoleonismus, eines französischen Deutschlands, wurden in Bayern verwirklicht. Die durch Montgelas neuerfundene bayerische Nationalität wurde nach neufranzösischem Muster zugeschnitten. Die Mitglieder des Rheinbundes, welcher der Bildung eines französischen Deutschland Vorschub leisten sollte, erklärten ihren Austritt aus dem deutschen Reiche, das im Juli 1806 über den Haufen geworfen wurde. Auf dem neubayerischen Terrain fixirte sich im Frühjahr 1807 auch der „später gekommene" Schwabe, Schelling's Jugendfreund Hegel und bezeichnete im Mai dieses Jahres, als Redakteur der Bamberger Zeitung, diejenige Gesinnung, aus welcher später die Befreiung des Vaterlandes vom französischen Joche hervorging, spottend als nordgermanischen Patriotismus. Hegel redigirte eine Napoleonische Zeitung, welche mit den französisch-bayerischen Interessen die imperialistischen Tendenzen des Napoleonismus vertrat, ohne jede Regung des warmen Interesses für das Geschick Preußens und seines Herrscherthrones, was der Biograph des späteren preußischen Hof- und Staatsphilosophen seinen Lesern gern einreden möchte. Gerade in den verhängnißvollen Oktobertagen des Jahres 1806, da Hegel aus der nordbeutschen

Verwirrung seine Blicke sehnsüchtig auf das neubayerische Paradies seines Jugendfreundes richtete, während der fremde Eroberer in Jena's Mauern eintraf, waren Hegel's Briefe an den ebenfalls in bayerischen Diensten stehenden Freund Niethhammer voll Bewunderung vor dem außerordentlichen Mann, dieser Weltseele, die auf einem Pferde sitzend auf Einen Punkt concentrirt sei. Vom mütterlichen Lebensboden einer kräftigen nationalen und politischen Entwickelung losgerissen, hatten sich die deutschen Denker in der übersinnlichen Welt der Ideen eine Heimath gesucht und phantasirten über das „Verhältniß des Idealen und Realen", während der reale, nüchterne, ideologenfeindliche Welteroberer ihnen den Boden unter den Füßen wegnahm.

Solcher unpatriotischen Gesinnung, mit welcher die idealistische Philosophie eines Hegel und Schelling gepaart war, blieb der männliche Sinn des Idealisten Fichte fremd. Obwohl theoretisch der Vater der Romantik, hatte sein Idealismus von vorn herein einen so praktischen Kern, daß er selbst sagen konnte, nicht seinem Atheismus gälten die Anklagen, die ihn von seinem Katheder in Jena vertrieben, sondern seinem Demokratismus. Sein Idealismus wallte auf bei der nationalen Schmach des zertretenen und geknechteten Vaterlandes, und der praktische Trieb seines Ich, das am Leben des Staates und der Nation sich einen concreten Inhalt zu geben verstanden hatte, äußerte sich in männlicher Rede, um das schlummernde Nationalgefühl zu wecken und den feigen Egoismus zu besiegen, der sich widerstandslos dem Fremdherrscher hingab. Im Winter 1805 auf 1806 hielt der des gewaltigen Wortes mächtige Mann seine „Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", die 1806 im Druck erschienen. Er findet sein Zeitalter an allen den Gebrechen leidend, die sich in der Selbstsucht des Einzelnen verdichten; er charakterisirt es als Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit, das sich durch Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit kennzeichne. Er hebt das Leben in der Gattung, das Leben in Ideen, d. h. praktischen Zwecken, das Leben im Staat hervor, gegenüber dem Befangenbleiben in egoistischen

Privatinteressen. Er klagt die Gegenwart an, daß ihr über dem Interesse für das Individuum und das Einzelne das Leben der Gattung, das Interesse für den Staat und das Vaterland ganz verschwunden sei. Diese abhanden gekommene Gesinnung hervorzurufen, erklärt er für sein Streben. Dafür lebte und webte, redete und schrieb und, was mehr ist, dafür handelte er.

Im Sommer 1805 hielt er an der damals preußischen Universität Erlangen öffentliche Vorlesungen „über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit", die in demselben Jahre im Druck erschienen. Und was für ein Gelehrter ist es, den der praktische Idealist hier schildert? Werth hat (so lehrt er) allein das Wissen, welches nicht blos das gegebene Sein in sich wiederholt, sondern Vorbild und Grund eines Seins ist, das praktische Wissen. Der vollendete Gelehrte ist die Triebfeder der Fortschöpfung der Welt nach dem göttlichen Bilde; sein Leben ist selbst das Leben der die Welt fortschaffenden und von Grund aus neu gestaltenden göttlichen Idee innerhalb der Welt. Ein blos vom Wissen des Uebersinnlichen besessenes Gemüth ist ein religiöses Gemüth, das keineswegs schöpferisch eingreift in die Gründe der Fortentwickelung der Welt. Im ächten Gelehrten dagegen liegt das Uebersinnliche nicht blos überhaupt, sondern es gestaltet sich zu einem gediegenen Bilde. Der Gelehrte soll nicht die Welt lassen, wie sie ist, und sie tragen um Gottes willen; sondern soll sie anders machen um Gottes willen, soll sie bilden nach Gottes Bilde.

Im Jahre 1806 endlich hielt Fichte in Berlin andere Vorlesungen, welche gleichzeitig unter dem Titel: „die Anweisung zum seligen Leben" im Druck erschienen. Und was ist ihm der Kern des seligen Lebens? Was ist Gott? (fragt er und antwortet:) er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und Begeisterte thut. Wahre Religiosität ist nicht blos beschauend, sondern thätig; der Religiöse lebt nur im Thun. Er hatte im Vorworte zu dieser Schrift ausdrücklich erklärt, daß die Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, mit denen über das Wesen des Gelehrten und

der Anweisung zum seligen Leben zusammengenommen, ein Ganzes von populärer Lehre bilde, wie es das Resultat seiner seit den sechs bis sieben Jahren seines Wegganges von Jena unablässig fortgesetzten Selbstbildung sei. Noch immer also war der lebendige Mittelpunkt seines Idealismus, was er bei seinem ersten Auftreten im Jahr 1794 gewesen, da er sagte: Handeln, Handeln ist es, wozu wir da sind! Das Wissen sollte bei ihm als That wirklich werden. Er hat mit Kant's praktischer Vernunft Ernst gemacht. Die göttlichen Urbilder oder übersinnlichen Ideen, in deren Welt der speculative Phantast schwärmt, hatten für Fichte nur die Bedeutung praktischer Zwecke und Quellpunkte für das Leben.

So war und wirkte Fichte in Berlin. Und was that dagegen Schelling? Er hob nicht die praktische Vernunft Kant's auf den Thron des Lebens, sondern rehabilitirte die von Kant auf ein engbeschränktes Maaß zurückgeführte überschwängliche Einbildungskraft, die phantastische Vernunft, und schwärmte mit der intellectuellen Anschauung in den herrenlosen Gebieten einer für die Erfahrung schlechthin unerreichbaren, übersinnlichen Welt. Er sonnte sich im Glanze seiner Eitelkeit und Selbstüberschätzung; er spielte den gottgerührten Seher, der seine Offenbarungen über das Absolute enthüllte, während draußen die Würfel über die Geschicke des Vaterlandes geworfen wurden. Er dachte napoleonisch, ganz im Sinne der Weisung, die im Oktober 1806 den Professoren in Halle mit der Ungnade des Schlachtenhelden ertheilt wurde: die Gelehrten sollten sich nicht um Politik kümmern, sie seien zur Pflege der Wissenschaften da! Diese napoleonische Ansicht theilte Fichte nicht. Er wollte nicht, daß Deutschland zur Provinz des französischen Kaiserreiches werde, und es wurmte Schelling, daß er den Mann, aus dessen Ich-Gedanken er vor zehn Jahren seine Philosophie herausgesponnen hatte, innerlich achten mußte, während er von dessen entschlossener Kühnheit und Thatkraft keinen Hauch verspürte. Für die in jener Trilogie popularphilosophischer Schriften herrschende Gesinnung hatte er kein Gefühl, für deren bewegende Grundstimmung keinen Sinn. Es war eine Zeit,

Privatinteressen. Er klagt die Gegenwart an, daß ihr über dem Interesse für das Individuum und das Einzelne das Leben der Gattung, das Interesse für den Staat und das Vaterland ganz verschwunden sei. Diese abhanden gekommene Gesinnung hervorzurufen, erklärt er für sein Streben. Dafür lebte und webte, redete und schrieb und, was mehr ist, dafür handelte er.

Im Sommer 1805 hielt er an der damals preußischen Universität Erlangen öffentliche Vorlesungen „über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit", die in demselben Jahre im Druck erschienen. Und was für ein Gelehrter ist es, den der praktische Idealist hier schildert? Werth hat (so lehrt er) allein das Wissen, welches nicht blos das gegebene Sein in sich wiederholt, sondern Vorbild und Grund eines Seins ist, das praktische Wissen. Der vollendete Gelehrte ist die Triebfeder der Fortschöpfung der Welt nach dem göttlichen Bilde; sein Leben ist selbst das Leben der die Welt fortschaffenden und von Grund aus neu gestaltenden göttlichen Idee innerhalb der Welt. Ein blos vom Wissen des Uebersinnlichen besessenes Gemüth ist ein religiöses Gemüth, das keineswegs schöpferisch eingreift in die Gründe der Fortentwickelung der Welt. Im ächten Gelehrten dagegen liegt das Uebersinnliche nicht blos überhaupt, sondern es gestaltet sich zu einem gediegenen Bilde. Der Gelehrte soll nicht die Welt lassen, wie sie ist, und sie tragen um Gottes willen; sondern soll sie anders machen um Gottes willen, soll sie bilden nach Gottes Bilde.

Im Jahre 1806 endlich hielt Fichte in Berlin andere Vorlesungen, welche gleichzeitig unter dem Titel: „die Anweisung zum seligen Leben" im Druck erschienen. Und was ist ihm der Kern des seligen Lebens? Was ist Gott? (fragt er und antwortet:) er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und Begeisterte thut. Wahre Religiosität ist nicht blos beschauend, sondern thätig; der Religiöse lebt nur im Thun. Er hatte im Vorworte zu dieser Schrift ausdrücklich erklärt, daß die Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, mit denen über das Wesen des Gelehrten und

der Anweisung zum seligen Leben zusammengenommen, ein Ganzes von populärer Lehre bilde, wie es das Resultat seiner seit den sechs bis sieben Jahren seines Wegganges von Jena unablässig fortgesetzten Selbstbildung sei. Noch immer also war der lebendige Mittelpunkt seines Idealismus, was er bei seinem ersten Auftreten im Jahr 1794 gewesen, da er sagte: Handeln, Handeln ist es, wozu wir da sind! Das Wissen sollte bei ihm als That wirklich werden. Er hat mit Kant's praktischer Vernunft Ernst gemacht. Die göttlichen Urbilder oder übersinnlichen Ideen, in deren Welt der speculative Phantast schwärmt, hatten für Fichte nur die Bedeutung praktischer Zwecke und Quellpunkte für das Leben.

So war und wirkte Fichte in Berlin. Und was that dagegen Schelling? Er hob nicht die praktische Vernunft Kant's auf den Thron des Lebens, sondern rehabilitirte die von Kant auf ein engbeschränktes Maaß zurückgeführte überschwängliche Einbildungskraft, die phantastische Vernunft, und schwärmte mit der intellectuellen Anschauung in den herrenlosen Gebieten einer für die Erfahrung schlechthin unerreichbaren, übersinnlichen Welt. Er sonnte sich im Glanze seiner Eitelkeit und Selbstüberschätzung; er spielte den gottgerührten Seher, der seine Offenbarungen über das Absolute enthüllte, während draußen die Würfel über die Geschicke des Vaterlandes geworfen wurden. Er dachte napoleonisch, ganz im Sinne der Weisung, die im Oktober 1806 den Professoren in Halle mit der Ungnade des Schlachtenhelden ertheilt wurde: die Gelehrten sollten sich nicht um Politik kümmern, sie seien zur Pflege der Wissenschaften da! Diese napoleonische Ansicht theilte Fichte nicht. Er wollte nicht, daß Deutschland zur Provinz des französischen Kaiserreiches werde, und es wurmte Schelling, daß er den Mann, aus dessen Ich-Gedanken er vor zehn Jahren seine Philosophie herausgesponnen hatte, innerlich achten mußte, während er von dessen entschlossener Kühnheit und Thatkraft keinen Hauch verspürte. Für die in jener Trilogie popularphilosophischer Schriften herrschende Gesinnung hatte er kein Gefühl, für deren bewegende Grundstimmung keinen Sinn. Es war eine Zeit,

(sagt er) in welcher ich etwas Höheres und Tieferes in Fichte's Lehre suchte, als ich in der That darin finden konnte; und durch seine späteren Schriften ist die Ueberzeugung in mir hervorgebracht worden, daß ich ihn vollkommen verstanden und die Leerheit mir deutlich gemacht hatte. — Das ist unwahr zugleich und unredlich; denn eben in jener Zeit, da der acht- und neunzehnjährige junge Icarus mit den Flügeln des Fichte'schen Ich seine ersten Schwingungen in das Reich des Phantasiedenkens wagte, war er durch und durch von der Wissenschaftslehre erfüllt, deren Resultate er begeistert verkündigte. Und wenn er in Einem in die Fichte'sche Lehre sich nicht vollauf finden konnte, so war es deren praktische Seite, der Kern der Fichte'schen Sittenlehre. Unredlich aber ist es, diesen praktischen Kern, da er nun in populärer Gestalt ihm entgegentrat, aus dem Grunde zu mißkennen oder zu desavouiren, weil sich theoretisch ihrer beider Wege geschieden hatten.

Religiöse Begeisterung und heilige Sitte wollte ja auch der Würzburger Theosoph; aber Fichte kannte noch eine andere Form der Begeisterung, eine solche nämlich, die sich mit dem Interesse des Staates, des Vaterlandes erfüllt. Auf diese sieht der deutsch-französische Neubayer mit vornehmem Mitleid herab, indem er sagt: So bin ich von jeher der Empfindelei aller Art herzlich gram gewesen und habe dadurch mein böses Herz deutlich genug verrathen. Und dem zu den Bedürfnissen der allgemeinen Bildung und den allgemeinen Interessen des Zeitalters herabsteigenden Denker wirft er hämisch vor, ein Rhetoriker und Wort-Künstler der höchsten Art zu sein, der orthographisch schreiben, Perioden formen und mit Nicolai an Klarheit und seichter Verständigung wetteifern könne, wenn er vor Berliner Weibern, Cabinetsräthen und Kaufleuten rede. Jena, so meinte Schelling in einem Brief an Hegel aus dem Jahre 1803, sei der Indifferenzpunkt des nord- und süddeutschen Geistes gewesen; nachdem nun aber dieser Indifferenzpunkt aus einander gesprengt sei, werde der eine Theil nach Norden, der andere nach Süden geworfen, und Preußen werde allmählich

ein Institut für preßhafte und zu Schaden gekommene Gelehrte.

Charakteristisch ist es nun, wie der romantische Philosoph als Repräsentant der neubayerischen Bildung die alte und neue Zeit, die Schwärmerei für die Kant'sche Aufklärung und den Sinn für eine höhere und bessere Bildung einander gegenüber stellt. Man fängt an einzusehen (sind seine in dieser Beziehung auf Fichte gemünzten Worte), daß es außer gewaltsamen Angriffen auf das Zeitalter noch Anderes zu thun giebt, durch stillere, aber tiefere Bemühungen des Geistes. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strome des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit, und die alte kann sie nicht fassen und ahnt nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sei. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Besseren aneignen, ohne Einsicht und Geschick. Fichte ist die philosophische Blüthe der alten Zeit und insofern ihre Grenze; sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seiner (ursprünglichen) Lehre, in welcher er ihr eignes Bild entwarf. Schwärmerei ist: ein Unbegriffenes und Unbegreifliches frei mit dem Gedanken erschaffen. Wo ist nun eigentlich im Zeitalter das Nichtbegreifen und die Schwärmerei zu Hause? (Fichte hatte ihm nämlich den Vorwurf gemacht, die verschrieensten und seltensten Schwärmer zu lesen und zu benutzen.) Die Lehre des Nichtbegreifens ist das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der gesammten Klugheit und Wissenschaft des Zeitalters. Am blindesten schwärmen alle die, welche für das rein Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die aber für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müssen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewisse Schwärmer für die Aufklärung. Was wollen sie denn? Ueberhaupt Nichts Positives wollten sie, sondern nur wegschaffen,

z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind, was dann weiter? Da stehen sie denn müßig, und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst dem gemeinen Besten sich aufopfernde Mönche oder Heilige würden oder etwas der Art, nur daß etwas wegzuschaffen wäre. Der Schwärmer sucht im Zerreißen seine Größe, verachtet die Mutter, die ihn gesäugt, und den Vater, der ihn gezeugt hat und denen er durch den wahren Grund seiner Cultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Bessere — —

Doch, was bedürfen wir der schönen Worte weiter, um uns zu überzeugen, daß es mindestens ein sehr einseitiger Begriff von Schwärmerei ist, den Schelling hier festhält. Und gerade das, worauf Fichte's Vorwurf der Schwärmerei geht, die maaßlosen Ausschweifungen einer überschwänglichen Phantasie, welche die Controle des besonnenen Verstandes verschmäht, wird klüglich unberührt gelassen! Ueber diese durch den Theosophen rehabilitirte schwärmende Einbildungskraft hatte bereits der alte Kant das Urtheil gesprochen. Aber Kant gehört ja zur alten, mit Fichte abgeschlossenen Zeit, und Schelling ist der Vater der neuen!

Vor der Oeffentlichkeit hatte sich Fichte nicht über das Schelling'sche Identitätssystem geäußert, in welchem die Differenz zwischen beiden seit dem Jahre 1801 zum Vorschein kam. Gleichwohl hat er sich in den Jahren 1802—1803 angelegentlichst damit beschäftigt, und im März 1804 schrieb er an Jacobi: Schelling ist bei aller seiner Naturphilosophie noch gar nicht mit sich einig, ob und inwiefern er der Natur die Existenz zugestehen soll. Geräth er in's Absolute, so geht ihm das Relative verloren; geräth er an die Natur, so geht ihm das Absolute ganz in die Pilze, die aus dem Dünger seiner Phantasie wachsen. Dabei hat er ein beispielloses Unglück mit der Form, wie ihm zum Theil recht gut von Köppen gezeigt worden. Diesem Mann und Allen, die sich von ihm imponiren lassen, geschieht aber viel zu viel Ehre, wenn man ihrer nur erwähnt! —

Ueber Schelling's Schrift „Philosophie und Religion" wollte Fichte im Jahre 1806 eine Schrift drucken lassen. Er beabsichtigte nämlich in diesem Jahre die Herausgabe einer periodischen Schrift „zur Geschichte des wissenschaftlichen Geistes zu Anfang des 19. Jahrhunderts", deren erster Aufsatz die „Abfertigung Schelling's" enthalten sollte. Sie ist vollständig im achten Bande der sämmtlichen Werke aus Fichte's Nachlaß erschienen; denn die damaligen Kriegsunruhen ließen es nicht zur Ausführung des Planes kommen. Ohne Schelling's Namen zu nennen, fertigte ihn Fichte im Jahre 1808 in den „Reden an die deutsche Nation" ab.

Aus jenem bei Fichte's Lebzeiten ungedruckt gebliebenen Aufsatz aber, welcher unter dem Titel „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben" im Jahre 1806, bevor die Schelling'sche Streitschrtft gegen Fichte zu dessen Kenntniß kam, geschrieben worden, heben wir Folgendes heraus.

Einem der verworrensten Köpfe (äußert sich Fichte), welche die Verwirrung unserer Tage hervorgebracht hat, konnte es gelingen, durch das Gespenst eines Subjectivismus der Wissenschaftslehre, das lediglich zu seinem großen Unverstande sich erzeugt hatte, das Publicum von Kant und der Wissenschaftslehre zu Spinoza und Platon zurückzuscheuchen. Mit der übrigen dialektischen Kunst, dem schriftstellerischen Talente, dem sophistischen Witz und der Gewandtheit des Mannes verbindet sich eine absolute Unkunde von dem, was die Speculation sei und wolle, und seine natürliche Unfähigkeit zur Speculation. Das Identitätssystem ist eine Mißgeburt von System, in welchem eine ungebildete und verworrene Phantasie den Verfasser blind zu Widersprüchen, Erschleichungen und Ungereimtheiten hinüberreißt und in einem beständigen Widerspruch zwischen Thun und Sagen gefangen hält. Der Erfolg aller dieser Anstalten und Demonstrationen ist der, daß auf eine durchaus nur erdichtete Weise und durch absolute Aufhebung seiner vorausgesetzten Erklärungen von der Vernunft die specifische Verschie-

denheit der wirklichen Dinge aus der Verschiedenheit des quantitativen Verhältnisses des Subjectiven und Objectiven in ihnen erklärt wird. Daß diese Erklärung eine völlig willkürliche und eine leere Hypothese sei, auf die Niemand kommen könnte, der nicht schon als bekannt und ausgemacht voraussetzte, daß es specifisch verschiedene Dinge gebe, dies leuchtet also ein: Ist die Vernunft die absolute Indifferenz des Subjects und Objects, und giebt es gar kein anderes Sein außer dem der Vernunft, so kann in keinem Sein diese Indifferenz aufgehoben werden und eine quantitative Differenz an die Stelle treten.

Weiterhin lenkt Fichte die Untersuchung auf Schelling's Geist und Talent in dessen Schrift „Philosophie und Religion". Der bei Weitem größte Theil dieser Schrift (sagt Fichte) hat es gar kein Hehl, daß nur frank und frei hinphantasirt werde, ohne daß man sich auch nur die Miene des Denkens und der Untersuchung gäbe. Es wird versichert, betheuert, behauptet, entschieden, ohne daß auch nur der Schatten eines Beweises dazwischentritt. Alles so Beschaffene spricht schon durch sich selbst sich sein Urtheil. Die einzige hervorstechende Stelle des ganzen Buches, die den Anschein des Denkens wirklich an sich nimmt und über die dermalen höchsten Prinzipien dieses Philosophen Auskunft zu geben verspricht, ist der versuchte Beweis, daß das Absolute überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal sein soll, welchem kein Sein zukomme, außer durch seinen Begriff, mit welchem jedoch die ewige Form gleich ewig sein soll. Aber erst soll bei dem Manne das Absolute selbst in der ewigen Form sein, dann soll es als das schlechthin Ideale auch wieder außer aller Form sein; also theilt sich in seiner Formirung das Absolute in zwei gleiche absolute Hälften, mit deren einer es selbst außer aller Form bleibt, während es mit der anderen selbst in der Form ist. Giebt es kein Mittel, diesen Unsinn, diese Verworrenheit klar in die Augen springen zu lassen? Aber es scheint, als ob an diesem Systeme der würtembergische Katechismus ebensoviel Antheil habe, als die Speculation. Es ist die Rede von einem Abfall, einem

Sprung. Was soll doch dasjenige sein, was da abfällt vom Absoluten? Es sind nur zwei Fälle möglich. Entweder ist es das Absolute selbst, in welchem Falle dieses von sich selbst abfallen, d. h. sich in sich selber und durch sich selber vernichten müßte, was absurd ist. Oder aber es ist nicht das Absolute selbst, so ist es von, aus und durch sich selber, und wir haben der Absoluten zwei an der Zahl, was ebenfalls absurd ist. Wie paßt aber, hiervon abgesehen, diese Aeußerung zu allen früheren Operationen? Ist das Absolute die Macht, seine Idealität in Realität umzuwandeln, so ist ja der stetige Uebergang vom Absoluten zur Wirklichkeit gefunden. Wird aber gleichwohl die Unerklärbarkeit des Wirklichen aus dem Absoluten behauptet, so wird jene erste Behauptung zurückgenommen; oder meint er unter der wahren Wirklichkeit die Sinnenwelt? So wäre ja bei diesem philosophischen Heros, wo es Ernst wird, nichts mehr zu finden, als der alte wohlbekannte Scherz eines materialistischen Dualismus, der sich auf das Zeugniß seiner Sinne beruft! Und so fällt an dieser Stelle dem Manne die Maske der Speculation, die er auch sonst locker genug trägt, völlig ab, und es tritt hervor die natürliche Haut des rohesten, stockgläubigen Empirismus. Ein so über alle Maaßen ungeschickter und stümperhafter Sophist ist unser Philosoph. Seine Absicht, die Erkenntniß der Einheit alles Seins mit dem göttlichen Sein, ist aller Ehren werth; aber er redet nur daran herum und vermag es nicht zur Wirklichkeit zu bringen. Und so werfe ich ihn denn als Philosophen jetzt ganz und unbedingt weg, und als Künstler erkenne ich ihn als einen der größten Stümper unter Allen, die jemals mit Worten gespielt haben! —

Dies die „Abfertigung Schelling's" durch Fichte vom Jahre 1806. Wie Schade, daß diesen erbaulichen Bescheid Schelling nicht vor der Abfassung seiner „Darlegung" zu Gesicht bekam, sondern daß ihm diese Ueberraschung erst in seinem Alter zu Theil werden sollte, da er, schon ein speculativer Invalid, Fichte's und Hegel's Katheder in Berlin bestieg! In jenem für Deutschlands Zu-

stände wie Geistesbildung gleich bedeutsamen und verhängnißvollen Jahre 1806 also, da das deutsche Reich aufhörte, der französisch-preußische Krieg ausbrach und in der Phänomenologie Hegels diejenige Philosophie hervortrat, welche bis in's fünfte Jahrzehnt dieses Jahrhunderts die Geister beherrschte, in eben diesem Jahre faßte der Philosoph der Romantik mit seiner Streitschrift gegen Fichte auf dem Terrain der neubayerischen Bildung in München festen Fuß. Noch wußte er nur aus einigen Andeutungen in den „Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", wie sein ehemaliger Meister und Freund über ihn dachte. Wie er selber, der nun selbst der große Meister Gewordene, über Fichte dachte, sagte die „Darlegung".

In den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Wesen des Gelehrten und der Anweisung zum seligen Leben, sagt Schelling, sei Fichte's Speculation von einer Schrift zur andern weiter gerückt, so daß sich nicht blos eine einfache, sondern eine doppelte und dreifache Duplicität im Geiste des Urhebers, eine Verschiedenheit des Verfassers von sich selber deutlich hervorgethan habe und in der Trilogie dieser Fichte'schen Schriften das Bild seiner veränderten Denkweise zerstreut sei. Diese drei Werke seien gleichsam wie die drei Theile Dante's: die Hölle, das Fegefeuer und das Paradies. Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im Jahre 1801 in wissenschaftlichem Zusammenhange (— ? — wir haben gesehen, welcher Art dieser war! —) aufstellte, habe Fichte zuerst im Jahre 1806 einzeln an sich gebracht. Die fruchtbare und furchtbare Gewitterstille seines bisherigen Schweigens habe sich in einem sanften Regen jetzt im „seligen Leben" aufgelöst. Seitdem wir (heißt es weiter) eine höhere Ansicht der Philosophie als einer Wissenschaft des Göttlichen und eine Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieses Göttlichen immer weiter ausgebildet und viel lebendigere Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, kommt nun Fichte tanquam re bene gesta und als ob Nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Besitz von einem Theile des neuen

Reiches der Wahrheit zu nehmen, als der Erste dieses aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemischte Publikum mit der Verkündigung desselben zu überraschen, des besten Willens, großherzig zu ernten, was er nicht gesäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzt hat. —

Man sollte Angesichts dieser Anklage nichts Geringeres vermuthen, als Fichte sei Schellingianer geworden, ohne sich so zu nennen, als habe er in Allem, was nur von seinem ursprünglich in der Wissenschaftslehre eingenommenen Standpunkte sich entfernt und auch nur von Weitem an den Standpunkt des Identitätssystems erinnert, ein Plagiat an Schelling begangen. In diesem widerwärtigen „Processiren über Mein und Dein" verräth sich eine so kleinliche Eitelkeit und großmannsüchtige Selbstüberschätzung bei Schelling, daß er in seinem vornehmen und hochfahrigen Wesen ganz und gar der Quellen vergißt, aus welchen der Strom seiner eigenen Lehre fort und fort Nahrung und Bereicherung schöpfte, als da sind Platon, Böhme, Bruno und Spinoza. In Fichte's Lehre war seit seinem Abgange von Jena eine Veränderung vor sich gegangen, das ist Thatsache. Wenn aber Fichte gleichwohl seinen Standpunkt nicht geändert haben wollte, so theilt er hierin ganz das Schicksal Schelling's, der sich wenigstens damals der mit seinem Standpunkt allgemach vorgegangenen Veränderungen ebenso wenig bewußt war und derselben ebenso wenig eingeständig werden wollte, wie Fichte, so gewiß auch sie thatsächlich waren und nicht Fichte allein, sondern auch Andere diese Umwandlungen Schelling's einsahen.

Schelling stellt das Sonst und Jetzt des Fichte'schen Standpunktes in mehreren Punkten einander gegenüber. Sonst war der Begriff des Seins bei Fichte ein blos negativer, indem er nur die absolute Verneinung der Thätigkeit ausdrückte und von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden sollte. Jetzt ist ihm alles Sein lebendig, und es giebt kein anderes Sein, als das Leben; das Absolute oder Gott ist selbst das Leben, er ist Alles Sein und außer ihm kein Sein. Sonst bestand bei Fichte in Anse-

hung des Absoluten oder Ansich ein ewiger Widerspruch; denn es soll etwas für das Ich, folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, folglich außer ihm sein. Jetzt dagegen ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf. Sonst war bei Fichte von Gott und göttlichen Dingen keine Erwähnung; jetzt soll alles Philosophiren von der göttlichen Idee beginnen, und die Liebe, mit der diese Idee sich selbst im Individuum umfaßt, soll der Grund und Anfang aller Wissenschaften sein. Sonst hieß es bei Fichte, nur eine verirrte Philosophie schließe von der Sinnenwelt auf einen Gott, und dieser Schluß ist Aberglaube und Götzendienst. Jetzt dagegen ist ihm dieser Schluß ganz unverfänglich geworden. Sonst war ihm jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt, als den Begriff der moralischen Weltordnung, ein Gräuel und eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig. Jetzt dagegen heißt es bei ihm, nur nachdem der Glaube aus der Welt verschwunden sei, habe man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und auf wildem Holz edle Früchte gepflanzt. Vermag etwa (so fragt Schelling weiter) die Unterscheidung zwischen Buchstaben und Geist diesen harten Zwist zu schlichten? Das Urtheil in dieser Sache (heißt es endlich) beruht darauf, daß Fichte ursprünglich gelehrt und behauptet hatte, es sei eine Erkenntniß des Absoluten oder Ansich für den Menschen ewig unmöglich; wissen könnten wir nur von unserem Wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen und ebenso nur in demselben verbleiben; die Natur sei eine leere Objectivität, bloße Sinnenwelt, sie bestehe allein in Affectionen unseres Ich, sie beruhe auf unbeschreiblichen Schranken, in die sich das Ich eingeschlossen fühle; sie sei wesentlich vernunftlos, allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß sei die persönliche Freiheit des Menschen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden, und auch dieser Glaube sei bloß moralischer Art, und wenn er mehr enthalte, als aus

dem Moralbegriffe gefolgert werden könne, so sei er ungereimt, abgöttisch.

Verhält es sich nun so mit Fichte's ursprünglicher Lehre, welcher — wohl bemerkt! — der eben flügge werdende Schelling selbst einige Jahre seines jungen Schriftstellerlebens sich mit Begeisterung ergeben hatte; so hat er sich jetzt auf einen anderen Sattel geschwungen und herrscht Fichte'n vornehm mit den Worten an: Ob die Dinge, ihrer reinen Objectivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob sie blos in uns sind, davon ist nun schon lange nicht mehr die Rede; es handelt sich darum, ob sie denn auch nur in uns wirklich sind, da es gar kein Wirkliches weder in, noch außer uns giebt, als allein das Göttliche. Woher weiß denn Fichte, daß nur wir das Wissen sind und daß überall sonst kein Wissen ist, als in uns? Woher ist ihm bewußt, daß ein Sichfassen oder Sichbejahen nur in unserem Bewußtsein vorkommt? Dagegen haben wir — Schelling von Gottes Gnaden! — es allerwärts, so weit nur ein Sein ist, gefunden und nachgewiesen. Was Fichte Natur nennt, ist uns Nichts, nicht weil wir sie nicht kennen, sondern weil wir sie deutlich erkennen als ein Gespenst seiner Reflexion, als ein Geschöpf seines blos mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, ist ihm freilich auch Nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwissenheit. Woher aber hat er denn Kenntniß von dem Act eines absoluten Bewußtseins? Dabei gewesen ist er nicht (— gilt nicht ebendasselbe von Schelling's Phantasiren über das Absolute? —), er kann also auf denselben nur schließen, und dieses absolute Bewußtsein ist für Fichte der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgiebt.

Eine vortreffliche Maxime stellt dann Schelling auf, nicht um sie selbst zu befolgen, sondern um schnurstracks dawider zu handeln. Zu allen Zeiten (sagt er) haben erbitterte und zugleich schwache Menschen als letzte Wehr jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den un-

sittlichen Charakter derselben zu schieben und aus diesem als ihrer verborgenen Quelle herzuleiten. Auch Fichte fühlt sich zu dieser Art von Polemik gedrungen. (Weil nämlich Fichte in seinen Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters im Plural von Menschen redet, die sich durch physische Reizmittel in einen Zustand enthusiastischer Trunkenheit versetzen, so fühlt sich Schelling merkwürdiger Weise davon getroffen und meint, Fichte habe damit ihn, Schelling, gemeint und könne so etwas doch nur durch seinen (Schelling's) Bedienten erfahren haben. Er fährt dann fort:) In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den „Grundzügen" ist! (Jener obigen Maxime erbitterter und schwacher Menschen entsprechend, schiebt dann Schelling Fichte'n die falsche Auffassung der Natur schnurstracks in's Gewissen:) Daß Fichte und Andere jenes Endliche, seines offenbaren und bewiesenen Nichtdaseins ungeachtet, dennoch als daseiend annehmen, dies kann nur praktisch beantwortet werden, d. h. es ist eben blos ihre Schuld; d. h. es läßt sich dies nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eigenen Willen, der ein Sein für sich will und ebendarum weder sich selbst, noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind, also nur erklären durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge, durch einen wahrhaft platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält.

Wir werden also hier von Schelling belehrt, daß Fichte's ursprüngliche Lehre, somit auch die frühere Lehre des Fichte'schen Commentators, aus dem bösen Prinzip, dem Teufel und Sündenfall entsprungen sei. Er hätte dann auch, im Dankgefühle seiner eigenen Bekehrung Fichte'n die Bekehrungsfrüchte seiner „verbesserten Lehre" gönnen sollen, anstatt selber, rückfällig vom Eitelkeitsteufel der Ichheit geplagt, Fichte's Bekehrung und Verbesserung seiner Lehre

als die That eines Plagiators hinzustellen und damit sich selbst ebenfalls das Urtheil zu sprechen. Ein Plagiat an Schelling hat aber der „verbesserte" und bekehrte Fichte so wenig begangen, daß er vielmehr nur einen Trunk aus derselben Quelle that, aus welcher Schelling fortwährend schöpfte, aus Spinoza nämlich. Der eigentliche, grundbedeutsame Punkt, worin die Veränderung von Fichte's Lehre zuletzt besteht, ist der im Sinne Spinoza's veränderte Begriff des Seins, welches allein jetzt von ihm Gott genannt wird. Aber auch diese Veränderung hat in Fichte's ursprünglichem Standpunkt ihren Anknüpfungspunkt. Früher war von ihm die moralische Weltordnung als Gott bestimmt worden. Dieser Ausdruck zog ihm den Vorwurf des Atheismus zu. Aber Fichte verstand darunter, wie er sich in einem Brief an Jacobi ausdrückte, nicht die in der Welt vorkommende Anordnung, nicht eine ordo ordinatus, sondern eine ordo ordinans, ein Gesetz also, das mit seiner selbstthätig wirkenden eigenen Ausführung eins und folglich selbst nichts Anderes, als lauter Thätigkeit und schaffendes Leben ist, das nur eben, wie Fichte verlangte, kein Ich sein sollte, wie sich das gewöhnliche Bewußtsein das Göttliche vorstellt. Was halfen ihm alle Anstrengungen, den Sinn jenes Ausdruckes zu erläutern, da nun einmal die Zweideutigkeit und das Mißverständniß desselben nicht mehr zu beseitigen war? Er mußte, wollte er nicht auf alle weitere Verständigung und schriftstellerischen Verkehr mit dem Publikum verzichten, wollte er praktisch wirken, sich nothwendig entschließen, die Gottheit als die ihr eignes Gesetz vollziehende moralische Thätigkeit an die Spitze des Systemes stellen und den unendlichen Progreß des göttlichen Lebens vonvornherein schon im ersten Prinzip erkennen. Und dies geschah eben in der „Anweisung zum seligen Leben."

Ist nun in der Schelling'schen Bekämpfung Fichte's von einer in's Einzelne eingehenden Erörterung der Differenz so wenig, als von einer Widerlegung des Fichte'schen Standpunktes die Rede; so bleibt nur noch die Frage übrig, was denn Schelling selbst Positives der Fichte'schen Lehre

entgegenstellt, wie er den Standpunkt der „Naturphilosophie" näher bezeichnet. Und dieser Theil des Inhaltes seiner „Darlegung" wendet sich allerdings auf den Punkt, in welchem die Grundveränderung in Fichte's späterer Lehre in Wahrheit besteht, auf den Begriff des Seins. Indem hier Schelling mit richtigem Instinkt anknüpft, sehen wir ihn mit dem ursprünglichen Identitätssyme vom Jahre 1801 die Lehre vom Bande, wie sie aus dem Jahre 1806 datirt, in Eins verschmelzen, nur daß er dabei unredlich genug ist, sich den Schein zu geben, als ob es immer noch der Standpunkt des ursprünglichen Identitätssystemes sei, auf welchem er sich gegenwärtig befinde.

Philosophie — dies wird als der Mittelpunkt der ganzen Untersuchung bezeichnet — ist Erkenntniß und Wissen des Göttlichen. Dem Absoluten oder Gott ist das Sein wesentlich, oder vielmehr: Gott selbst ist das Sein und nichts Anderes denn Sein. Also ist Alles Sein, lediglich weil es Sein ist, an sich selbst göttlich, absolut und durchaus positiv. Gott ist also das schlechthin Positive, allein Wirkliche; er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit, und etwas Wirkliches außer Gott zu denken, ist unmöglich. Gott ist wesentlich die Natur, die seiende, wirkliche Natur und umgekehrt. Als Wissenschaft des Göttlichen ist also Philosophie ein Wissen Gottes als des allein Wirklichen und eben darum allein Anschaulichen und in Allem Anschaubaren, d. h. des allein Positiven und allein Wirklichen in der wirklichen, seienden oder Natur-Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie. Die lang verkannte Natur selbst wird darum Alles erfüllend durchbrechen; alle Systeme der Welt werden sie nicht aufhalten und werden nicht hinreichen, sie zu dämmen. Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkenntniß, wie schon von Ewigkeit Alles Eins war im Sein und im Leben der Natur.

So Schelling. Lassen wir die Absicht in Ehren, die Natur, die daseiende Wirklichkeit als das Eine und Alles der Philosophie anzuerkennen; so handelt es sich doch vor Allem darum, die Tendenz zur Leistung zu erheben, die Na-

tur wirklich als die Eine und alleinige Wirklichkeit zu begreifen und erkennend zu durchdringen, anstatt immer nur mit leeren und inhaltslosen Kategorien daran herum zu gehen, wie Schelling thut. Was hier Sein heißt, wo ist es denn zu finden? In der Natur, sagt Schelling. Aber wo denn hier? Im einzelnen, erscheinenden Dasein? Nein, sagt der Naturphilosoph; sondern im allgemeinen Wesen, im Sein überhaupt, welches eben Gott ist. Aber woher weiß denn erstens dies Schelling, daß dasjenige, was an der erscheinenden Natur das Sein ist, eben Gott sei? Oder genauer: was berechtigt ihn, dem Begriffe des Seins, der doch wenigstens von der erscheinenden Wirklichkeit abgezogen ist, das Wort Gott unterzuschieben, welches zunächst doch nur als ein bloßer Name, als eine unbekannte Größe gelten kann, deren Werth und Bedeutung immer erst aus bekannten Größen bestimmt werden müßte, ehe sie in Cours gesetzt werden dürfte? Aber — sagt Schelling — der Inhalt dieses X ist ja eben der Begriff des Seins; Sein und Gott sind Namen einer und derselben Sache! In Wahrheit aber — muß dagegen erinnert werden — ist Sein eine ganz leere Abstraction, der bloße allgemeine Ausdruck für die abstracte Zusammenfassung des Wirklichen überhaupt, womit über das in der daseienden Wirklichkeit zur Erscheinung kommende Wesen, über das Was derselben, ihren in allen Veränderungen sich gleichbleibenden Inhalt noch gar Nichts, ja vielmehr so wenig ausgesagt ist, daß schon der nächste Schritt der Reflexion dahin gelangen wird und muß, in diesem inhaltslosen Sein eben das Nichts zu finden, denn alles wirkliche Sein giebt sich geradezu als etwas Anderes, als Werden zu erkennen. Und so wäre das Wesen dieses Seins, dem Schelling das Wort Gott unterschiebt, in Wahrheit eben kein Sein, sondern Werden. Oder wenn Schelling diesem Werden vielmehr nur die Bedeutung eines blos Erscheinenden beilegen und nach dem dahintersteckenden Wesen oder Was fragen wollte, so würde dieses an sich seiende Innere des Werdens nicht anders denn als Bewegung begriffen werden können. Begriffen? Mit Nich-

ten, sagt Schelling, sondern angeschaut? Aber wie? Durch intellectuelle oder durch sinnliche Anschauung im Bunde mit der verständigen Reflexion? Nach Schelling durch die sogenannte intellectuelle Anschauung; in Wahrheit aber ist es nur die Thätigkeit der Verstandesreflexion, die aus dem sinnenfälligen, erscheinenden Einzeldasein — nicht die Anschauung des Seins überhaupt, denn dieser Begriff ist gar keiner Anschauung fähig, sondern — den abstracten Collectiv-Begriff des Seins überhaupt bildet, mit welchem jedoch über das Was des daseienden Mannichfaltigen, über das in allem Daseienden zu Grunde liegende Wesen nicht das Geringste gewonnen ist. Mit der Kategorie des bloßen Seins die Wirklichkeit erklären oder begreifen wollen, heißt sie eben nicht erklären, nicht begreifen. Es ist damit eben nur gesagt: sie ist; und diesem „Ist" Gott unterschieben, heißt eben nur, einen leeren Begriff durch ein Wort ausfüllen, das selbst nur den Werth eines in Buchstaben ausgedrückten X hat. Damit erhält zugleich Alles, was Schelling nun weiter vorbringt, den bloßen Werth von Redensarten.

Wenn keine Natur für mich existirte, sagt er, oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit; so müßte in demselben Augenblicke sich die wirkliche Welt mir erfüllen. (Das heißt aber, nach Obigem, im Sinne der eigenen Erklärungen Schelling's: könnte ich das Sein als vernichtet denken, als Nichts setzen, ich dächte aber in demselben Augenblicke mit lebendiger Klarheit das Sein; so hätte sich mir alsobald das Nichts mit Wirklichkeit erfüllt! Alles nämlich auf dem Wege natürlicher Magie durch die Wunderkraft der Tautologie! Denke dir das Sein weg, denke dir's wieder, so hast du die Wirklichkeit! Und auf solche Offenbarungen mußte die Welt bis auf Schelling warten!) Dies ist der Sinn der so oft mißverstandenen Identität des Idealen und Realen! (Ja wohl! dies ist der Sinn des Thuns einer vom Verstande verlassenen, entfesselten Einbildungskraft, die ihre Delirien als tiefsinnige Wahrheit verkauft!) Wenn ihr die Idee Gottes denkt und euch ganz davon erfüllt, wird euch Gott

unmittelbar real als das allein Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern, blos gegebenen Natur umsehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. (Freilich wohl! A = A; Sein ist Gott, Gott ist Sein. Denkt ihr also das Sein und erfüllt ihr euch ganz mit dieser Abstraction, die gleich Null ist, so braucht ihr euch nach dem erscheinenden, für die Sinne gegebenen Dasein umzusehen, ihr habt ja in der Idee des Seins alles Wirkliche beisammen! So lautet das Bulletin aus dem Tagebuch des Denkers im Delirium der Zungentollheit.) Darin allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allen bisherigen Philosophien, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist. Das Erste, daß Philosophie Wissenschaft des Göttlichen ist, maßt sich Fichte an, aber die Consequenz (— wir haben gesehen, worin sie besteht! —) begreift und sieht er nicht und versteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphilosophie. Seine Erkenntniß von Gott ist eine Erkenntniß durch das bloße Denken, d. h. durch das allem Sein, aller Wirklichkeit Entgegengesetzte. (Umgekehrt also ist Schelling's Erkenntniß des Göttlichen eine Erkenntniß durch das Sein, sein Erkennen ist selbst das Sein, die Wirklichkeit überhaupt; auf der Spitze seiner Abstractionen angelangt, im Delirium der reinen denkentfesselten Phantasiethätigkeit ist er selbst das Sein und darum Gott gleich.)

Zum wirklichen Sehen des Lebendigen (heißt es weiter auf dieser Polhöhe des Indifferenzpunktes von Denken und Sein) gehört die ursprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, der Zug innerer Liebe und Verwandtschaft deines eigenen Geistes mit dem Lebendigen der Natur, die stille, nach der Tiefe dringende Gelassenheit des Geistes, damit das blos sinnliche Anschauen zu einem sinnigen werde. Das Ewige, dessen Erkenntniß anschauendes Denken oder Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein anderes Wirkliche außer ihm ist. In der wahren Philosophie stellt sich dem Verstande, als einem starren, unveränderlichen Vermögen die Vernunft entgegen und begreift

jenen falschen Verstand als ein zufälliges Verhältniß. Der Verstand ist in Wahrheit eben auch die Vernunft und nichts anders, nur aber die Vernunft in ihrer Nichttotalität. (D. h. also — nach Obigem — die zur Identität von Sein und Gott sich nicht aufschwingende Vernunft, die Vernunft mithin, die statt des nichtssagenden Begriffs vom leeren, abstracten Sein noch nach einem Was, einem Inhalte fragt. Unter diesen Umständen aber wird es doch zuletzt, anstatt zu der Windfahne einer solchen Vernunft zu schwören, gerathener sein, bei Verstand zu bleiben!) Der Verstand hat kein Leben für sich, sondern allein durch die Vernunft, als deren nachgiebiges, bewegliches Werkzeug. (Wenn aber der Verstand sinnlos geworden ist, vom Inhalt und von der Controle durch die Sinnesanschauung absehen will, so hilft ihm alle bewegliche Nachgiebigkeit gegen die Schelling'sche Vernunft, die bei Kant schwärmende Einbildungskraft heißt, Nichts gegen die Gewalt wacher Delirien.) Die Philosophie hat den Verstand zu erlösen, als ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ; der wahre Verstand kommt schon durch sich selbst zur Vernunft und übt sie wenigstens auf negative Weise aus. (Was aber die schwärmende Einbildungskraft, die ihre Producte für ausgebrütete Vernunfteier ausgiebt, über ihren Zustand zur Selbstbesinnung bringt, dies ist allein die Zucht des Verstandes, die Kritik der Vernunft, vor deren durch Kant eingesetztem Gerichtshofe Schelling längst den Prozeß verloren hat.)

Hören wir den großen Meister in der speculativen Vernunft auch die Frage über den Gegensatz und das Verhältniß des Erkennens und Seins oder die Frage vom „Bande" gegen Fichte erörtern!

Erkennen und Sein sind überall kein wahrer Gegensatz, sondern unmittelbar und an sich selbst, ohne ein höheres Band, Eins; das Wissen ist eben das Sein selbst. Das wahre Sein oder das Absolute ist seine eigene Bekräftigung, ganz und gar von und aus sich selbst, wesentlich Selbstbejahung. Bejahung des Seins ist aber Erkenntniß des Seins und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Sein auch ein Selbsterkennen und

umgekehrt. Der Einheit zwischen Sein und Erkennen ist also kein Gegensatz beigemischt. Existenz ist Selbstbejahung, und Selbstbejahung ist Existenz; Eins ist gleichbedeutend mit dem Andern: das Verhältniß beider ist ein Verhältniß der Indifferenz, durch welche nur der völlig unwahre, nicht reelle Gegensatz einer subjectiven und objectiven Welt ganz getilgt ist. Kein Theil der Natur kann bloßes Sein oder Bejahtes sein, sondern jeder ist in sich selbst ebenso Selbstbejahung, wie das Bewußtsein oder Ich. In seinem wahren Wesen gefaßt kann jedes Ding mit völlig gleicher Gültigkeit als eine Weise des Seins und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden.

Schelling ergeht sich auch hier mit behaglicher Selbstgenüge in lauter Tautologien. Statt sich mit den Begriffsschatten Sein und Existenz herumzuschlagen, geht die wahre Forschung darauf aus, das Existirende selbst nach seinem Inhalt und seinen Unterschieden zu erkennen, in deren Wechselbezügen gerade das Wesen zur Offenbarung kommt. Gerade die Weise des Seins und Selbstoffenbarens ist der Punkt, mit dessen Aufklärung sich die reelle Forschung beschäftigt. Mit den leeren Schablonen von Sein, Existenz, Selbstbejahung, Selbstbekräftigung ist hier nichts auszurichten. Aber nur Geduld: auch auf den Unterschied und Gegensatz kommt Schelling zu reden.

Ein wahrer Gegensatz (sagt er) ist erst mit der Indifferenz als Gegensatz nicht von Wesen und Form, sondern der Einheit und Vielheit. Durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selber das Sein ist, gelangen wir allein zu diesem Gegensatz. Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte Nichts, worin es sich offenbar würde, weil es dann nicht in ihm selbst ein Anderes und in diesem Andern sich selbst das Eine und nicht lebendiges Band von sich selbst und einem Andern wäre. Dieses Andere, was ist es? wo kommt es her? und wozu soll es sein? Da es nur durch das Band der Existenz des Einen, also nicht außer dem Einen ist, so kann es zu diesem Einen

nicht erst hinzukommen und von demselben nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine sein, aber als ein Anderes. Was in dem Sien selbst als Eines ist, muß nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit und seiner selbst als des Gegentheils d. h. als Vielheit sein, d. h. ein Band, kraft dessen es als das Eine auch das Andere ist. Und dieses nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und der Vielheit nennst du ihre Existenz; dieses Band eines Wesens, als Eines mit sich selbst als einem Vielen, ist eben selbst die Existenz dieses Wesens. Aber ist denn eine Existenz? Gott ist, und Gott ist das Sein selbst. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit her eine lebendige, wirklich existirende Einheit, denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders als wirklich sein kann. Das Wesen gebiert sich ewig in die Form und ist ewig durch sich selbst geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einiges Heraustreten aus ihm selber, d. h. ohne Entfremdetsein von sich selbst. Das Wesen offenbart sich aber als die Einheit im Gegentheil, dem Vielen. Damit aber ist das Viele nur durch dasjenige, wodurch dasselbe nicht das Viele, sondern das Eine im Vielen ist, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst. Wahrhaft existirt weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige Copula beider. Ja, eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anderes. Gott ist eben die Existenz selbst, und dieses Band ist das eigentlich Absolute im Absoluten, die wesentliche Existenz. Hier liegt der tiefste und klarste Aufschluß. —

Bleibe die Absicht des Denkers in Ehren, Aufschluß geben zu wollen über das Räthsel der Existenz, der Wirklichkeit; das Schelling'sche Bemühen gewährt ihn keineswegs. Sein behaupteter Aufschluß ist eben keiner; denn immer bleibt bei jedem neuen Anlauf, den er nimmt, die letzte Frage ungelöst, was es denn nun eigentlich ist, was dahinter steckt. Schelling's Worte oder Kategorien, wenn man's so nennen will, das Eine, das Viele, das Band, be-

antworten diese Frage nicht, sondern regen sie stets von Neuem an, und es macht einen fast zum Verzweifeln peinlichen Eindruck, die Phantasie ruhe- und ziellos in immer neuen abstracten Bezeichnungen wühlen zu sehen, ohne daß dem Kern der Wirklichkeit selbst damit auch nur ein einziger Schritt näher gekommen würde. Wozu es fördern soll, das Sein, die Wirklichkeit, die Existenz Gott zu nennen, ist durchaus nicht einzusehen. Um das gesuchte Wesen der Wirklichkeit zu bestimmen, ist mit einem neuen X, einer zweiten unten unbekannten Größe Nichts gewonnen. Weder über das Was, noch über das Wie der Wirklichkeit ist damit irgend etwas klar geworden; für ein Unbekanntes ist ein Wort, ein Name, ein anderes Unbekanntes eingeschoben. Immer kehrt unabweisbar die Frage wieder: **was** ist denn nun das Eine, das Viele, das Band? Diesem Was, in welchem zugleich das Wie mit eingeschlossen ist, wirklich auf den Grund zu gehen, ist der Phantasie des Naturphilosophen nicht gelungen; so nahe er auch oft daran und darum herum geht, er kommt nicht dazu, es zu fassen und einen wirklich anschaubaren Begriff zu bringen. Die fortgeschrittene Naturforschung der letzten funfzig Jahre hat darin mehr Glück gehabt. Mit dem Begriffe der Bewegung hat sie das lösende Wort des Räthsels der Welt gefunden. Hier, in der Bewegung, ist etwas nicht Mystisches und Undurchdringliches, sondern etwas Anschaubares, Angreifbares, der empirischen Forschung, wie dem Denken Zugängliches! Hic Rhodus, hic salta! Wäre es dem Naturphilosophen gelungen, diesen Begriff zu bewältigen; hätte er Etwas von dem Geiste eines **Trendelenburg** gehabt, des Begründers der Philosophie der Bewegung, so würde ihm die Kritik der Nachwelt das Urtheil erspart haben, leeren Schatten von Begriffen nachgejagt zu haben und in den Abstractionen einer schwärmenden Phantasie stecken geblieben zu sein.

Nicht weniger, als Alles, was in unendlich weitläufigen Wendungen und Wiederholungen noch weiter von **Schelling** beigebracht wird, gilt von der Bewegung. Sie ist in der That das Eine und Alles, was er sucht. Sie ist das

Wunder aller Wunder, das Wunder des Daseins, das Wunder der Wirklichkeit, wovon er spricht; denn ihr Reich ist das sogenannte Reale nicht minder, wie das Ideale, sie ist das Wesen der Natur nicht blos, sondern auch das Wesen des Geistes. Wird die Bewegung in ihren verschlungensten Wendungen und Labyrinthen im Makrokosmos, wie in den Mikrokosmen begriffen, gemessen und bestimmt; so ist in Wahrheit erreicht, wovon Schelling spricht, daß nichts Unbegreifliches mehr sei, sondern Alles durch sich selbst klar, wie der sonnenhelle Tag. Darin allein, in diesem wirklichen Bande aller Dinge, aller Erscheinungen ist auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollständig enthalten. Und in diesem Sinne, d. h. auf die Bewegung angewandt, hat seine volle Wahrheit, was Schelling sagt, daß das ewige Band der Dinge, den in der Schale der Endlichkeit verschlossenen Kern auch die Empirie zu Tage zu fördern suche. Vom Verworrenen zur Einheit dringend und im erscheinenden Dasein auf alle Weise Alles abzusondern strebend, was nicht wesentlich ist, um zum Wesentlichen zu gelangen, — was findet sie als das Letzte? Bewegungen und ihre Gesetze! Worauf führt sie Alles und Jedes in der unendlichen Mannichfaltigkeit der Erscheinungswelt, so in der Natur wie im Geiste, zuletzt einzig und allein als auf ein letztes Anderes zurück, denn auf Bewegungen? Und wenn endlich Schelling sagt: dasjenige, wodurch Materie sei, dies sei eben ihre Einheit mit dem Bande; so steht die Naturwissenschaft unserer Tage nicht minder wie die Naturlehre des Geistes und die Philosophie der Bewegung auf dem Punkte, wo es gilt, das Schiboleth des Système de la nature: „Materie und Bewegung" in die Bewahrheitung des Satzes aufzulösen: Auch Materie ist nichts als Bewegung, Bewegung ist das *ἓν καὶ πᾶν* und zugleich das *ἓν διαφέρον ἑαυτῷ*.

Um die Philosophie der Bewegung durch Natur und Geist durchzuführen, dazu hat weder das Schelling'sche Identitätssystem, oder die theosophische Naturphilosophie den Weg gebahnt, noch reicht dazu eine Erneuerung Platonischer Träume oder der Mystischen Schrullen des Görlitzer

Theosophen aus. Und es sind darum nicht zukunftsvolle Ahnungen, sondern romantische Stimmungen, die uns gegen den Schluß der Schelling'schen „Darlegung" entgegenklingen, wenn es darin heißt: In den letzten Jahrhunderten schien es, als ob unter den Gelehrten eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattgefunden hätte, über eine gewisse Grenze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, als sei eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Lebensmittelpunkte derselben den Ungelehrten und Einfältigen überlassen geblieben, welche durch Sehnsucht und Begeisterung zur Erforschung des inwohnenden Grundes aller Dinge hingezogen worden seien. Weil sie nicht gelehrt und von einfältigem, schlichtem Wandel waren, sind diese vom Hochmuth der sich so nennenden Gelehrten als Schwärmer bezeichnet und auf allen Werkplätzen der Wissenschaft in den Bann gethan, aus den Tempeln vertrieben worden, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umhertrieben und die Wechsler ihre Tische aufschlugen. Rede man aber immerhin von diesen Schwärmern mit dem gemüthlichen Gelehrtenstolze, so giebt oft ein einziges Blatt mancher derselben eine Geistes- und Herzensfülle kund, für welche Fichte seine ganze Rhetorik drum geben könnte. Ich aber schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen. Habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen. In den Geistern und Herzen vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen sein will, und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheiten, Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen wird aufhören und Alles zusammenfließen zu einem großen und lebendigen Werk. —

Mit diesem „Sinn und Interesse für Mystik", mit solchen guten Vorsätzen und verworrenen Aussichten siedelte der große Meister in dem denkwürdigen Jahre 1806 nach München. Jacob Böhme und Compagnie hieß die Firma, für welche der verkappte Spinozist und bekehrte Fichtianer, nachdem er sich zu Würzburg in der Philosophie geübt hatte, in der baierischen Hauptstadt, von seinem bisherigen Taumel sich erholend, in aller Stille Geschäfte machte. Der Philosoph der Romantik trat in sein mystisches Studium ein. Und wir schließen diesen Abschnitt passend mit dem Urtheil, das einige Jahre später (1810) Fichte von Berlin aus brieflich gegen Erich von Berger über den so Heruntergekommenen aussprach: In Beziehuug auf Klarheit und feste, unveränderliche wissenschaftliche Form erkenne ich Schelling und seine Schule recht eigentlich für das böse, die Zeit zurückführende Prinzip. Wie Schelling mit dem transscendentalen Idealismus daran ist, aus seinen Schriften auszumitteln, möchte vergebliche Arbeit sein. Er kann gewisse Hauptresultate desselben nicht läugnen; aber ehe man sich's versieht, sagt er wieder Sachen, die ihnen in's Angesicht widersprechen. Kurz, er zeigt deutlich, daß er von diesem wichtigsten Punkte der Speculation durchaus keine Begriffe hat. Für ihn ist die Wissenschaftslehre, Kant, Leibnitz sogar, vergeblich da; er führt in die Finsterniß und Verworrenheit Spinoza's zurück. Dabei die allgemeine, erbarmungsvolle Ohnmacht des Mannes in dialektischer Kunst. Macht er einmal Miene, zwischenein auch zu deduciren, so stolpert er mit jedem Schritt über seine eigenen Füße. Man glaube doch ja nicht, daß es aus Mangel an Vertheidigungsmitteln geschieht, daß ich zu seinem Unwesen so stillschweige. Es geschieht in der That aus Nichtachtung desselben, sowie des Zeitalters, das sich durch einen Solchen irre machen läßt! —

Den Fortgang Schelling's zur Pohlhöhe dieses romantischen Unwesens sollte Fichte freilich nicht erleben.

Sechster Abschnitt.

Die Muße des Akademikers in München.

I. Die Situation Schelling's in der baierischen Hauptstadt. II. Schelling's Habilitationsrede in der Akademie der Künste (1807). III. Schelling's Abhandlung über die menschliche Freiheit (1809). IV. Schelling's Denkmal der (Jacobi'schen) Schrift von den göttlichen Dingen (1812). V. Schelling's Allgemeine Zeitschrift von Deutschen und für Deutsche (1813). VI. Schelling's mythologische Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake (1815). VII. Die Philosophie des Absoluten als Glaubens- und Offenbarungsphilosophie in ihrer Ausbildung durch Solger.

I.

Während Hegel im Herbst 1806 in Jena die vom norddeutschen germanischen Geiste bekämpfte Weltseele zu Pferde bewunderte und sehnsüchtige Blicke nach dem mit ihr befreundeten, südgermanischen Baiern warf, war sein Jugendfreund als pensionirter baierischer Professor nach München übergesiedelt. Die schnöde Schrift gegen den sturmbewegten, die Plane der erobernden und knechtenden Weltseele muthig bekämpfenden Patrioten Fichte lief vom Stapel, und die an dem früheren Freunde ausgelassene Bosheit half: Schelling wurde ordentliches Mitglied der baierischen Akademie der Wissenschaften und als solcher der College des Pempelforter Glaubensphilosophen Jacobi, des Physikers Ritter, über dessen „empirische Ledernheit" das philosophische Kraftgenie einst in Jena gehöhnt hatte, und des Anatomen und Physiologen Sömmering, der gleichzeitig mit seinem Pempelforter Freunde Jacobi nach München gegangen war. Jetzt konnte er sich ausruhen von dem bacchantischen Taumel Würzburgs.

Ich habe dich schreibt er gleich im Januar 1807 an den von Jena sich wegsehnenden Freund) oft herausgewünscht aus dem verödeten Norden, der nachgerade zum Gefäß, das Bessere zu fassen, verdorben erscheint. Das beste Mittel, um auf dem neubairischen Terrain sich zu fixiren, sei ἀπραγμοσύνη: damit beschwichtigte er die Unruhe des Freundes, der mit allerlei Planen zu einer Thätigkeit schwanger ging, durch die er sich den Weg in das französisch-baierische Eldorado bahnen könnte. Müßiggang, Unthätigkeit empfiehlt ihm der philosophische Romantiker als die Lebenslust der auserwählten Geister, die an den Ufern der Isar die selige Vergessenheit vergangener Mühen genießen wollten. Ob der in ernster Arbeit des Denkens mit der äußern Existenz ringende Freund solchen Rath als Scherz oder Ernst aufgenommen haben mag, genug: der im sichern Hafen eingelaufene Würzburger Pensionär hatte gut seinem Namensverwandten, dem Conditor Schelling am Markt in Halle Ehre machen, von welchem Varnhagen erzählt, daß derselbe durch seinen vornehmen philosophischen Namen ganz besonders zu Scherzen angeregt gewesen, wiewohl er Herder's Cid als eine juristische Abhandlung vom Eid ansah.

Gleichzeitig schreibt Schelling in seiner neuen ἀπραγμοσύνη von München aus an Hegel, er sehe mit gespannter Erwartung dem endlichen Erscheinen von dessen seit Jahren vorbereitetem Werke entgegen, von welchem der vornehme Mann im Jahre 1821 gegen Kapp in Erlangen prahlte, nur die Vorrede gelesen zu haben! Was war dieses Werk, welches bei dem romantischen Philosophen einen der erwartungsvollen Spannung darauf so schlecht entsprechenden Eindruck hervorbringen konnte, daß er jene hohlen Prahlworte in den Mnnd nehmen mochte? Es war schon in seiner Vorrede nichts Geringeres, als (um mit Haym's treffenden Worten zu reden) ein so gründliches Absageschreiben an die Philosophie der Romantik, daß diese geharnischte Vorrede auch den Titel führen könnte: Differenz des Schelling'schen und Hegel'schen Systems der Philosophie. Hegel hat sich (schreibt über ebendasselbe Werk Jean Paul

im Jahre 1807 an Jacobi nach München) vom Vater-Polypen Schelling abgelöst, wiewohl man (fügt er mit richtigem kritischem Instinkte hinzu) alle diese nach einander abgehenden Arm- und Kopfpolypen leicht wieder in den Vater-Polypen stecken kann. Denn wir werdeu freilich finden, daß diese Lossagungsschrift Hegel's von der philosophischen Romantik Schelling's nur in der Form und Methode sich vom Erfinder der Philosophie des Absoluten abweicht, im Prinzip dagegen romantisch geblieben und auch im Resultate meist mit Schelling einverstanden ist, sowie auch ausdrücklich und direkt Hegel niemals gegen seinen Jugendfreund aufgetreten ist, während dagegen bei Schelling seit 1807 innerlich der Groll gegen den „spätergekommenen" Jugendfreund kochte, welchen er mit dem Kukuck verglich, der seine Eier in fremde Nester lege.

Im Jahre 1807 erschien Hegel's „Phänomenologie des Geistes" — denn dies ist das Werk, von dem wir reden — als die gereifte Frucht der Entwickelung, die seit Schelling's Weggang von Jena, während der Jahre 1803 — 1806 im Geist und Bildungsgange Hegel's vor sich gegangen war. Zur Philosophie des Absoluten zwar, dieser dem Fallbeile der Kant'schen Kritik erlegenen Hallucination des Bewußtseins, bekannte sich auch Hegel nach wie vor; aber er sah nach Schelling's Weggang ein, daß dieselbe nicht auf dem Wege der vom Verstande verlassenen, souveränen Einbildungskraft als System dargestellt werden könne. Und zur Dialektik des Verstandes war sein Geist recht eigentlich geartet.

Schon in den aus Hegel's Nachlaß bekannt gewordenen Einleitungen zu seinen nach Schelling's Abgang mit neuem Eifer aufgenommenen Vorlesungen wandte sich Hegel polemisch gegen das damalige Aussehen der Philosophie, insbesondere der Naturphilosophie, und gegen den Unfug, der mit der Schelling'schen Terminologie getrieben werde. Habe auch Schelling selbst, hebt er mit rücksichtsvoller Milde seines Urtheils über den Freund hervor, einen guten Sinn und philosophische Gedanken in diesen Formen

ausgedrückt, so verberge sich doch so, wie im Publikum jetzt von dieser Philosophie gesprochen werde, nur Oberflächlichkeit der Gedanken darunter und ein kläglicher Formalismus, von welchem Schelling selbst und die wahrhafte Idee, die seine Philosophie wieder erwecke, durchaus unabhängig sei. Bekämpfte damit freilich Hegel nicht ausdrücklich Schelling selbst, sondern nur den Unfug seiner Schule, so war es doch sachlich offenbar auch gegen Schelling gerichtet, wenn Hegel die Vorstellung bestritt, als ob die Philosophie ihrer Natur nach esoterisch, für wenige Auserwählte sei und ein apartes Genie, eine eigenthümliche Organisation fordere. Die Philosophie sei nicht aristokratisch, sondern ihrer Natur nach exoterisch, d. h. fähig, gelernt zu werden und für Alle zu sein, wenn auch nicht Alle wirklich zu ihr gelangten. Sachlich ist es ferner unverkennbar ebenfalls gegen Schelling selbst gerichtet, wenn Hegel mit nüchterner Verständigkeit den auf Platon sich berufenden platten Enthusiasmus analysirt, der stets von den Offenbarungen des Ewigen und Heiligen Versicherungen mache, ohne zur Bestimmtheit des Erkennens zu gelangen.

Mit ebenso gediegener, als bitterer Polemik wendet sich der Vorredner zur Phänomenologie des Geistes gegen die dünkelhafte Genialität eines Philosophirens, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes Denken hält, und willkürliche Combinationen einer durch den Gedanken nur desorganisirten Einbildungskraft zu Markte bringe, d. h. Gebilde, die weder Fleisch noch Fisch, weder Poesie noch Philosophie seien. Statt der Bestimmtheit des Begriffs werde Begeisterung und Trübheit für etwas Höheres als Wissenschaft genommen. Dieses prophetische Reden meine recht eigentlich im Mittelpunkte und in der Tiefe zu bleiben, blicke verächtlich auf die Bestimmtheit und halte sich absichtlich entfernt von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite gebe, so auch eine leere Tiefe; die Kraft des Geistes dagegen sei nur ihre Aeußerung und seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Ausbreitung sich auszubreiten und zu verlieren getraue. Zu-

gleich wenn dieses begrifflose Wissen die Eigenheit des Selbsts im absoluten Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophiren vorgebe, so verberge es sich dies, daß es statt dem Gotte ergeben zu sein, durch die Verschmähung des Maaßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selber die Zufälligkeit des Inhaltes, bald in diesem die eigene Willkür gewähren lasse. Ebenso wendet sich Hegel ferner gegen den Formalismus in der Philosophie, der die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgesprochen zu haben meine, wenn er von ihr irgend eine Bestimmung des Schema's als Prädicat aussage, sei es die Subjectivität oder die Objectivität oder auch die Elektricität, der Magnetismus und sofort, die Contraction oder Expansion, der Osten oder Westen und dergleichen. Es mag hierüber die Unerfahrenheit (so heißt es) in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren, sowie an der Heiterkeit solcher Bestimmungen sich ergötzen, da sie den abstracten Begriff durch Anschauliches ersetzen und erfreulicher machen. Der Pfiff einer solchen Weisheit ist aber so bald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist so unerträglich, als die Wiederbolung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser dagegen, wenn eine Landschaft verlangt wäre. Denn der Unterschiede des Schema's sich schämend, versenkt sich diese formalistische Manier in die Leerheit des Absoluten, auf daß die reine Identität, das formlose Weiße hergestellt werde.

Für die Darstellung der Philosophie fordert Hegel die Form des Begriffs; wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht seien nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen; er allein könne die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen; nur durch die Selbstbewegung des Begriffs existire die Wissenschaft; die Thätigkeit des Scheidens sei die Kraft und Arbeit des Verstandes, der wundersamsten und größten, oder

vielmehr der absoluten Macht. Den Kern seiner Differenz mit Schelling hat Hegel, ohne Schelling's Namen zu nennen, in den Schlagwendungen zusammengefaßt, das Absolute sei in Schelling's intellectueller Anschauung wie aus der Pistole geschossen und bei der Abwesenheit aller endlichen Unterschiede sei dasselbe nur die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz aussähen. Seinen eigenen Standpunkt dagegen hat er in der Abbreviatur formulirt: das Absolute ist ebensowohl Substanz als Subject, es ist als Geist zu begreifen und die Wahrheit ist nur in dem System wirklich, dessen Methode die Selbstbewegung des Inhaltes ist. Auf den tiefgegrabenen Inhalt dieses in seiner granitnen Form wundervoll künstlichen Werkes einzugehen, ist hier nicht der Ort. Versicherte ja doch Schelling selbst, über die Vorrede nicht hinausgekommen zu sein, und in der That zeigen seine eigenen Schriften keine Spur eines Einflusses, den die Hegel'sche Phänomenologie auf sein Denken gehabt hätte. Freilich hatte er aber auch an der Vorrede genug zu verdauen. Und wie mag es den neuen Akademiker in seiner Münchener ἀπραγμοσύνη überrascht haben, so unverkennbar sich selbst in seinem ganzen philosophischen Gebahren abgezeichnet zu sehen von einem Manne, dem vor fünf Jahren die öffentliche Meinung nachgesagt hatte, Schelling habe sich denselben aus Schwaben als Gehülfen nach Jena geholt! Und jetzt bekämpft ihn, ohne seinen Namen zu nennen, derselbe Freund mit der Waffe eines Riesen an dialektischer Kraft und legt diese Waffe in die Wagschale der öffentlichen Meinung als ein Gewicht, von welchem die speculativen Thaten des Erfinders der Identitätsphilosophie in die Höhe geschnellt wurden. Denn wonach dieser allerwege in seinen Darstellungen, ferneren Darstellungen, Dialogen, Aphorismen und Darlegungen vergebens gerungen oder, wie man will, auch nicht gerungen hatte, das versuchte hier der Andere des schwäbischen Dioskurenpaares mit der dialektischen Arbeit des Begriffes, welcher Schelling nicht gewachsen war, nämlich das werdende oder erscheinende Wissen selbst darzustellen,

den Standpunkt der absoluten Erkenntniß wissenschaftlich zu rechtfertigen und zu erweisen.

Was Schelling im transscendentalen Idealismus als eine pragmatische Geschichte des menschlichen Bewußtseins bezeichnet hatte, den erkennenden Menschengeist in den verschiedenen Formen seiner Thätigkeit auf dem Erfahrungswege des Bewußtseins zu begleiten, den seiner selbst bewußtwerdenden Menschengeist, gleichsam als das allgemeine Individuum, das in allen Denkenden wirke, in seinem Bildungsgange zu begreifen. Er wollte, wie er sich ausdrückt, den Weg der Seele betrachten, den sie in der Reihe ihrer durch ihre Natur vorgezeichneten aufeinanderfolgenden Gestaltungen als ihre Stationen durchwandert, um sich zum wirklichen Geiste zu läutern und als solchen sich nach dem ganzen Umfange seines Inhaltes in Sittlichkeit und Bildung, in Kunst und Religion zu bewähren und endlich im absoluten Wissen ganz er selbst im reinen Elemente der Wahrheit zu sein. In diese transscendental-psychologische Construction (— dies hat Haym in seinem Buch über Hegel trefflich dargelegt —) schiebt sich ein und verschmilzt dann die historische Construction; denn Hegel setzt voraus, daß der allgemeine Geist, der Geist in allen Denkenden, eben der Geist der Weltgeschichte ist. Die Erfahrungsgeschichte des denkenden Selbstbewußtseins ist wesentlich identisch mit der Bildungsgeschichte der Welt, den Culturstufen der Menschheitsentwickelung im Großen und Ganzen. Das Ziel, sagt Hegel, das absolute Wissen oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Geschichte, d. h. die Erinnerung der gleichsam abgeschiedenen Geister, wie sie die Organisation seines Reiches vollbracht haben und wie sie in der Form ihres zufällig erscheinenden Daseins in der Geschichte aufbewahrt sind. Beide zusammen, so schloß die Phänomenologie des Geistes, die begriffene Geschichte selbst, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre; denn nur „aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit!"

Durch diesen doppelten Faden, den transscendental-psychologischen und den historischen, sollte endlich die Phänomenologie (— und auch dies hat Haym trefflich in's Licht gesetzt —) zugleich eine Erziehung des ungebildeten Bewußtseins zum philosophischen sein, d. h. eine propädeutische Einleitung in die Philosophie, eine didaktisch-pädagogische Einführung des Subjects in den Standpunkt des absoluten Wissens. Denn in diese psychologisch-historische Geschichte des Selbstbewußtseins sollte zugleich die vollendete Entfaltung und Selbstdarstellung des Absoluten als System eingeflochten, das Eine Absolute sollte dargestellt werden, wie sich dasselbe in der Entwickelung des einzelnen Bewußtseins und in der Geschichte spiegelt und aus der Substanz zum Subject, zum wirklichen Geiste wird, so daß (wie Haym richtig hervorhebt) die ganze spätere Ausführung seines Systems bei Hegel nur ein Auseinanderfalten und Vervollständigen des Inhaltes der Phänomenologie ist.

So war die Tendenz, so die Anlage des merkwürdigen Werkes beschaffen, welches — man mag Hegel's Standpunkt theilen oder verwerfen, das Urtheil bleibt sich gleich — seit Kant's Kritik der reinen Vernunft und Fichte's Wissenschaftslehre das erste wahrhaft gediegene philosophische Werk des deutschen Geistes und zugleich — was von jenen beiden nicht in dem Grade gelten kann — ein wahrhaftes philosophisches Kunstwerk war. Und es unterliegt keinem Zweifel: wie ihm die Geistesgestalt des Freundes nach einer Zwischenzeit von vier Jahren in so gediegener, compakter und plastisch abgerundeter Erscheinung vor die Augen trat, mußte der Eindruck, den dieselbe auf Schelling machte, ein überwältigender, ein vernichtender sein. Hier sprach zu ihm ein ihm nicht blos ebenbürtiger, sondern ein größerer, überlegener Geist. Hier half keine „Darlegung", womit sich Schelling gegen Fichte abgefunden, hier half keine hämische Bosheit, mit der sich der süddeutsche Erfinder der Philosophie des Absoluten gegen den „verbesserten" norddeutschen Wissenschaftslehrer Luft gemacht hatte. Der ihm als Gegner über den Kopf gewachsene Jugendfreund,

das mußte **Schelling** fühlen, konnte nur entweder durch ein gleichgediegenes wissenschaftliches Meisterstück, wenn nicht überwunden, doch wenigstens in Schach gehalten werden, oder aber der Besiegte mußte seinen Groll vor der Oeffentlichkeit in sich verschließen, mußte — schweigen. **Schelling** wählte das Letztere; als Philosoph hat er seit dem Erscheinen der **Hegel**'schen Phänomenologie geschwiegen, ein halbes Jahrhundert lang geschwiegen. Denn die Schriften, womit er in den nächsten Jahren noch einige Mal aus seiner akademischen Mußestätte sich vernehmen ließ, waren theils nicht philosophischer Art, theils nur gebrochenes theosophisch-mystisches Lallen nach der Melodie **Jacob Böhme**'s, theils nur das widerwärtige Belfern verletzter Eitelkeit, das sich nur eben hören lassen wollte, um die Welt glauben zu machen: sieh, ich bin auch noch da!

II.

Seine durch den Sohn, als Würzburger Zuhörer und Anhänger, geknüpften Beziehungen zu Geheimerath **Schenk** hatten den pensionirten Professor **Schelling** zur *ἀπραγμοσύνη* des Akademikers verholfen. Mit Hülfe eben dieser Bande galt es nun, auf der Leiter der Carriere weiter befördert zu werden. Es galt, Generalsekretair bei der Akademie der Künste zu werden. Dazu mußte sich der vornehme, elegante Mann in Galla werfen; er mußte sich regen und regen. So hielt er am 12. Oktober 1807 in einer öffentlichen Versammlung der königlichen Akademie der Wissenschaften eine „Rede zur Feier des Allerhöchsten Namensfestes seiner königlichen Majestät von Bayern", die er gleichzeitig im Druck erscheinen ließ unter dem Titel: „über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur", eine Rede, von welcher **Jean Paul** (1808) in einem Brief an **Jacobi** bekannte, daß **Schelling**'s Flügeldecken noch auf keinem seiner Flügel so platt und golden lagen, wie hier, an der er aber zugleich hervorhob, daß hier **Schelling** einige seiner Wagen als leere Zeremonienwagen vorgefahren. Und es ist

wahr, diese „Rede" ist das stylistisch Vollendetste, was aus Schelling's Feder geflossen ist. Sie zeigt eine Schönheit der Form, ein glanzvolles und bestechendes Redetalent, welche beide — ihre beabsichtigte Wirkung nicht verfehlten. Der Redekünstler, der ein Jährlein zuvor über Fichte's rednerische Kunst und Formgewandtheit in dessen letzten Schriften gehöhnt hatte, wurde daraufhin Generalsekretär der bildenden Künste in München.

Den Inhalt der Rede angehend, dürfen wir füglich die schlauverhüllten Plagiate, die Chr. Kapp darin nachwies, auf sich beruhen lassen und davon absehen, ob die von Schelling gegebene Bestimmung des Begriffs der Schönheit aus seinem oder einem andern Kopfe stammt. Er kannte Winkelmann's Werke und Lessing's Laokoon, er kannte Goethe's Aeußerungen über Kunst und Schiller's ästhetische Aufsätze: mußte er denn nothwendig in einer Festrede von neuen Ideen und originalen Ansichten sprudeln, wo es genügte, Gelerntes und Angeeignetes in geschmackvoller und anziehender Weise wiederzugeben? Um was es galt, das zeigte Schelling bei dieser Gelegenheit: Eleganz und Formglätte, eine durch sorgfältige Feile bis auf den äußersten Schmuck und kleinsten Wohllaut der Rede ausgemeißelte Darstellung einer um ein bestimmtes Thema sich gruppirenden Gedankenreihe. Und diese Eigenschaften kann man billiger Weise dieser Rede des Akademikers nicht streitig machen. Was dagegen von Reminiscenzen seines philosophischen Standpunktes offen oder verhüllt darin vorkommt, gehört kaum vor das Forum einer philosophischen Kritik, vor welches es durch Jacobi gezogen wird, wenn dieser (1808) in einem Brief an Goethe schreibt: Es giebt nur zwei wesentlich von einander verschiedene Philosophien, ich will sie hier Platonismus und Spinozismus nennen. Zwischen beiden Geistern kann man wählen, aber man muß Einem allein anhangen; zwischen beiden sein Herz zu theilen, ist unmöglich, und noch unmöglicher, sie wirklich zu theilen; dies ist Doppelzüngigkeit. Diesen Betrug, eine durchaus den Verstand berückende Methode, finde ich in Schelling's Rede

durchaus angewandt und mag sie im Ganzen deswegen nicht.
— Im Wesentlichen ist aber Jacobi's eigene Philosophie und alle Glaubensphilosophie ein ähnliches Zwitterding und weder Fleisch noch Fisch, und am Ende ist's gleichgültig, welches die Ingredienzien sind, die zu einem Gebräu von Phantasie und Denken zusammengemischt werden. Beides ist eben keine Philosophie mehr. Genug also, Schelling besaß diese Theilungsfähigkeit seines Herzens; diese Doppelzüngigkeit macht gerade den Charakter seines damaligen philosophischen Standpunktes aus, und der ihm vorgeworfene Betrug war ein unbewußter Selbstbetrug, der dem Wesen seines theosophischen Philosophirens nothwendig anhing.

Die Rede nimmt ihren Eingang mit der bildenden Kunst, über deren Verhältniß zu ihrem wahren Vorbilde und Urquell, der Natur, er Einiges (— freilich auch hier die in ihrem eigenen Glanze sich sonnende Eitelkeit des Naturphilosophen! —) noch nicht Erkannte zu ihrer Theorie beitragen will, um dadurch den Zusammenhang des ganzen Gebäudes der Kunst im Lichte einer höheren Nothwendigkeit erscheinen zu lassen. Wir können uns hier auf einen einfachen Bericht des Ganges, den der Redner nimmt, und des Hauptinhaltes der Rede beschränken, ohne denselben mit der Sonde einer kritischen Prüfung der philosophischen Grundanschauung zu begleiten.

Der geläufige Begriff und allgemein herrschende Grundsatz, daß Kunst Nachahmung der Natur sein solle, konnte bei der Vieldeutigkeit des Begriffes Natur dem Künstler wenig frommen, und eben die, welche das Leben der Natur verläugneten und dieselbe zu einem hohlen Gerüste von leeren und abgezogenen Formen herabwürdigten, stellen es in der Kunst zur Nachahmung auf. Der Schüler der Natur, sagte man, solle nur das Schöne und Vollkommene in der Natur wiedergeben, welches in ihr mit Unvollkommenem und Unschönem gemischt sei. Was ist aber das Vollkommene jedes Dinges anders, als das schaffende Leben in ihm? Als man anfing, das Ungenügende jenes Grundsatzes allgemeiner zu empfinden, wurde gleichwohl in der Hauptansicht dieses Ver-

hältnisses der Nachahmung selbst durch Winkelmann's herrliche Erkenntniß, daß Hervorbringung idealischer und über die Wirklichkeit erhabener Natur, sammt dem Ausdrucke geistiger Begriffe die höchste Absicht der Kunst sei, Nichts verändert: die Nachahmung blieb. Wer kann sagen, daß Winkelmann die höchste Schönheit nicht erkannt? Aber sie erschien bei ihm nur in ihren getrennten Elementen, auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff ist und aus der Seele fließt, auf der andern Seite als die Schönheit der Formen. Welches thätig wirksame Band bindet nun aber beide zusammen? Durch welche Kraft wird die Seele sammt dem Leibe zumal und wie mit einem Hauche geschaffen? Dieses lebendige Mittelglied bestimmte Winkelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen vom Begriff aus geschaffen werden können. Durch die von der Form zum Wesen strebende Methode wird aber das Unbedingte nicht erreicht, durch bloße Steigerung des Bedingten wird es nicht gefunden. Das Wunder, wodurch das Bedingte zum Unbedingten gehoben, das Menschliche ein Göttliches werden sollte, bleibt aus; der magische Kreis ist gezogen; aber der Geist, der sich in ihm fassen sollte, erscheint nicht, unfolgsam dem Rufe dessen, der eine Schöpfung durch die bloße Form für möglich hielt.

Die Natur tritt uns überall zuerst in mehr oder weniger harter Form und Verschlossenheit entgegen. Sie ist wie die ernsthafte und stille Schönheit, die nicht durch schreiende Zeichen die Aufmerksamkeit reizt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene scheinbar harte Form geistig gleichsam schmelzen, daß die lautere Kraft der Dinge mit der Kraft unseres Geistes zusammenfließt und aus beiden nur Ein Guß wird? Wir müssen über die Form hinausgehen, um sie selbst verständlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wieder zu gewinnen! Aber nicht blos als thätiges Prinzip überhaupt, als Geist und werkthätige Wissenschaft muß uns das Wesen in der Form erscheinen, damit wir es lebendig fassen. Gleichsam blind trachtet die rohe Materie nach regelmäßiger Gestalt und nimmt unwissend rein stereo-

metrische Formen an, die doch wohl etwas Geistiges sind im Materiellen. Und dieses eben ist in Natur und Kunst das Band zwischen Begriff und Form, zwischen Leib und Seele, und so wird jedes Kunstwerk in dem Maaße trefflich erscheinen, in welchem es uns diese unverfälschte Kraft der Schöpfung und Wirksamkeit der Natur wie in einem Umrisse zeigt. Mit der bewußten Thätigkeit muß in der Kunst eine bewußtlose Kraft sich verbinden, soll die Kunst ihrem Werke mit der höchsten Klarheit des Verstandes zugleich jene unergründliche Realität ertheilen, durch die es einem Naturwerk ähnlich erscheint. Jenem im Innern der Dinge wirksamen, durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeiste, soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen. Wie sollte irgend etwas außer dem Wahren wirklich sein können, und was ist Schönheit, wenn sie nicht das volle mangellose Sein ist? Welche höhere Absicht könnte demnach auch die Kunst haben, als das in der Natur in der That Seiende darzustellen? Hat aber nach der Bemerkung eines trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit; so dürfen wir sagen, daß es auch nur einen Augenblick des vollen Daseins habe. In diesem Augenblicke ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist; außer diesem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunst, indem sie das Wesen in jenem Augenblicke darstellt, hebt es aus der Zeit heraus. Sie läßt es in seinem reinen Sein, in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen.

Keine Gewalt kann dem Wesen geschehen durch die Form, die aus ihm selbst fließt; vielmehr muß es in dieser befriedigt ruhen und sein Dasein als ein selbstständiges, in sich abgeschlossenes empfinden. Die Bestimmtheit der Form ist in der Natur niemals eine Verneinung, sondern stets eine Bejahung. Todt und von unerträglicher Härte wäre die Kunst, welche die leere Schale oder Begrenzung des Individuellen darstellen wollte. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Entäußerung ist, so muß der Künstler

zuerst sich selbst verläugnen und in's Einzelne hinabsteigend, die Abgeschiedenheit nicht scheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form. Von ihren ersten Werken an ist die Natur durchaus charakteristisch. Die Kunst kann zwar nicht so tief anfangen, wie die Natur, und da ihr das unermeßliche Ganze zu umfassen nicht vergönnt ist, und in allen anderen Geschöpfen nur einzelne Fulgurationen, im Menschen allein das ganze, volle Sein ohne Abbruch erscheint; so ist ihr nicht nur verstattet, sondern sie ist aufgefordert, die gesammte Natur nur im Menschen zu sehen. Hier gilt es, mit dem schaffenden Naturgeist, der auch in der Menschenwelt Charakter und Gepräge in unergründlicher Mannichfaltigkeit austheilt, zu ringen, nicht in schlaffen und weichlichen, sondern in starkem und muthigem Kampf. Nur durch Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieses ist allerdings im Charakteristischen das letzte Ziel der Kunst. Jene erhabene Schönheit, wo die Fülle der Form die Form selbst aufhebt, wurde von der neueren Kunstlehre nach Winkelmann nicht nur als Höchstes, sondern als einziges Maaß angenommen. Es ist wahr, daß die höchste Schönheit charakterlos ist; aber sie ist es, wie wir auch sagen, daß das Weltall keine bestimmte Abmessung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daß die Kunst formlos sei, weil sie selbst keiner Form unterworfen ist.

In diesem und keinem andern Verstande können wir sagen, daß die hellenische Kunst in ihrer höchsten Bildung sich zum Charakterlosen erhebe. Aber nicht unmittelbar strebt sie nach diesem; aus den Banden der Natur wand sie sich erst zu göttlicher Freiheit empor. Der Anfang ihrer Plastik war der Ernst der Natur, und die strenge Göttin Athens die erste und einzige Muse bildender Kunst. Diese Epoche wird bezeichnet durch den herben und strengen Styl, wie ihn Winkelmann bezeichnet, aus dem sich der nächste oder hohe Styl nur durch die Steigerung des Charakteristischen zum Erhabenen und zur Einfalt entwickeln konnte. Auch in dieser hohen und selbstgenügsamen Schönheit aber wirkte das Cha-

rakteristische, wenngleich ununterscheidbar, dennoch fort; jedes charakteristische Element wiegt, wenn auch noch so sanft, mit und hilft die erhabene Gleichgültigkeit der Schönheit bewirken. Die äußere Seite oder Basis aller Schönheit ist die Schönheit der Form; da aber Form ohne Wesen nicht sein kann, so ist, wo nur immer Form ist, in sichtbarer oder nur empfindbarer Gegenwart auch Charakter. Charakteristische Schönheit ist daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erst die Schönheit als Frucht sich erheben kann. Die Plastik, im genaueren Sinne des Wortes, verschmäht ihrem Gegenstande den Raum äußerlich zu geben; er trägt ihn in sich, aber eben darum ist sie genöthigt, ihr Werk ganz abzusondern und die Schönheit des Weltalls fast auf Einem Punkt zu zeigen. Dagegen kann die Malerei im Umfang schon mehr mit der Welt sich messen und in epischer Ausbreitung dichten. Kann sich der Charakter zwar auch in Ruhe und im Gleichgewichte der Form ausdrücken; so ist er doch in seiner Thätigkeit erst eigentlich lebendig. Soll sich aber jene lebendige Einheit in Handlung und Thätigkeit zeigen, so ist dies nur in Leidenschaften möglich. Die Leidenschaft soll durch die Schönheit selbst gemäßigt werden, und nicht durch Entfernung oder Verminderung derselben wird Schönheit bewährt, sondern durch die Gewalt des Charakters und der Schönheit über sie. Es ist allgemein angenommen, daß sich die Schönheit der Seele vornehmlich durch die ruhige Gewalt im Sturm der Leidenschaften zeige. Wo aber die Besonnenheit des Geistes noch mit denjenigen Leidenschaften ringt, die nur eine Empörung niederer Naturgeister sind, ist die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen. Aber es giebt Fälle, in denen der besonnene Geist selbst alle Dämme durchbricht, wo der Mensch sich durch sittliche Mächte in der Wurzel seines Lebens angegriffen fühlt. Wie rettet sich in solchen tragischen Zuständen die Seele von Schmerz und vor Entweihung? Sie rettet sich und tritt siegreich hervor, indem sie ihr Band mit dem sinnlichen Dasein aufgiebt. Der Naturgeist mag für dessen Erhaltung seine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in diesen Kampf; aber ihre

Gegenwart besänftigt selbst die Stürme des schmerzhaft ringenden Lebens. Dies ist der Ausdruck, den uns der Schöpfer der Niobe im Bilde gezeigt hat. Nach der Besänftigung der ersten Gewalt und des heftigen Triebes der Geburt verklärt sich der Naturgeist in Seele, und die Grazie wird geboren. Wenn aber Anmuth außerdem, daß sie die Mitverklärung des Naturgeistes ist, auch noch das bindende Mittel von sittlicher Güte und sinnlicher Erscheinung wird; so leuchtet von selbst ein, wie die Kunst von allen Richtungen her gegen sie als ihren Mittelpunkt wirken müsse. Hier geht die Kunst gleichsam über sich hinaus und macht sich selber wieder zum Mittel, und auf diesem Gipfel wird auch die sinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höheren Lebens. Diese geistige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweisung erschaffen, sie ist das reine Geschenk der Natur, die hier zum Erstenmal sich schließt, indem sie ganz sich verwirklichend ihre Schöpfungskraft in das Geschöpf legt.

Welche Aussicht aber böte die jetzige Zeit für einen aus frischem Kern und von der Wurzel aufwachsende Kunst? Mehr als der Kraft des Einzelnen bedarf die Kunst; sie bedarf eines allgemeinen Enthusiasmus für Erhabenheit und Schönheit. Verschiedenen Zeitaltern wird auch eine verschiedene Begeisterung zu Theil. Dürfen wir keine für diese Zeit erwarten, da die neue jetzt sich bildende Welt eine gänzliche Erneuerung verkündigt? Sollte nicht jener Sinn, dem sich Natur und Geschichte lebendiger wieder aufgeschlossen, auch der Kunst ihre großen Gegenstände zurückgeben? Sollte nicht insbesondere in unserem Vaterlande eine durchaus eigenthümliche Kunst neu aufleben? Dieses Volk, von dem die Revolution der Denkart im neuern Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben und am tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniß der ersten Ursachen tiefer, als irgend einem andern eingepflanzt, dieses Volk muß in einer eigenthümlichen Kunst endigen! Wer kann läugnen (so fügt Schelling beim Wiederabdrucke

seiner Rede im Jahre 1809 am Schlusse bei), daß in den letzten Zeiten sich wieder ein weit freierer und eigenthümlicherer Sinn in deutscher Kunst gezeigt hat, der — wenn Alles zusammenstimmte — große Hoffnungen gewährte und vielleicht den Geist erwarten ließe, welcher in der Kunst ebendenselben höheren und freieren Weg eröffnete, der in der Dichtkunst und in den Wissenschaften betreten worden ist, und auf dem allein eine Kunst werden könnte, die wir wahrhaft unser, d. h. eine Kunst des Geistes und der Kräfte unseres Volkes und unseres Zeitalters nennen könnten! —

Dies ist der Hauptinhalt der Schelling'schen Rede in wörtlichem Auszuge. Seine Hoffnungen auf eine romantische Kunstepoche im „nächsten Vaterlande" hat Schelling unter Baierns König Ludwig in Erfüllung gehen sehen. Einstweilen folgen wir ihm in seinen persönlichen Bezügen zu dem alten Freunde Schubert und im Verkehr mit dem in München neugewonnenen Freunde Franz Baader.

Schelling's und Fichte's Jenenser College und Freund Niethammer war ersterem im Jahre 1804 nach Würzburg als Professor der Theologie gefolgt; 1807 war derselbe Centralschul- und Studienrath in München geworden. Er erkundigte sich bei dem Akademiker Schelling im Jahre 1808 nach einem Manne für die Directorstelle am neu zu errichtenden Realinstitute zu Nürnberg, und dieser empfahl ihm den treuen Schubert, der gerade in diesem Jahre seine „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft" in Dresden hatte erscheinen lassen. Als Schelling'scher Naturphilosoph schon stark zur Mystik neigend, hatte er darunter diejenige Seite der Naturwissenschaft verstanden, die der bloßen Erfahrung angehöre, ohne vom Sonnenlichte der Wissenschaft beschienen zu sein. Das Buch wimmelte von Wundergeschichten und Aberglauben nach allen Richtungen; namentlich aber wird darin auch der thierische Magnetismus behandelt und zwar noch in die Reihe krankhafter Erscheinungen gestellt, doch aber der somnambule Zustand als ein Beleg für die Unsterblichkeit der Seele geltend gemacht. Ueber dieses Buch schreibt Schelling an Schubert im Jahre

1808, der Grundgedanke und die Darstellung des Zusammenhanges dieser Erscheinungen sei trefflich; er selber (Schelling) sei durch einen Franzosen darauf gebracht worden, die Jeanne d'Arc als eine Hellsehende zu betrachten und denke sich das Hellsehen am liebsten als Vorschmack unseres künftigen Daseins, oder vielmehr er suche sich letzteres durch das Hellsehen deutlich zu machen und sehe dasselbe als den Weg an, wie uns auch dort Alles erhalten werde, was wir geliebt, unser Leben nämlich ohne Bedarf der Organe und Medien, die wir zu unserer Individualität zu rechnen gewohnt seien! — So weit war der romantische Philosoph im Jahre 1808 gekommen, während er noch die „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft" herausgab. Auch schreibt er an Freund Schubert gleichzeitig, die Welt zeuge vom Einfluß des Teufels so gut, als von der Allmacht Gottes. Zum Teufelsglauben hatte ihn Baader in München bekehrt, der bereits im Jahre 1796 an Jacobi geschrieben hatte, der Teufel sei ein viel zu erhabenes Wesen, als daß er sich den dummen armen Teufeln, unsern Herren Gelehrten sich zu offenbaren der Mühe Werth schätze.

Als künftigen Collegen hatte Schelling dem Freunde Schubert noch vor dessen Uebersiedelung nach Nürnberg den „genialen Alterthumsforscher" J. A. Kanne angekündigt, der sich im Jahre 1808 in seiner „Mythologie der Griechen" als einen Phantasten vom reinsten Wasser documentirt hatte. Mit Schelling's ehemaligem Hausgenossen in Würzburg dagegen, dem Erzrationalisten Paulus, der als Oberschulrath nach Nürnberg versetzt, Schubert's Vorgesetzter war, ermahnt Schelling, sich zwar leidlich zu halten, aber ihm nie zu trauen und sein Innerstes zu öffnen. Denn Schelling kannte seine Leute. Am Aegydiengymnasium zu Nürnberg war im Herbst 1808 durch Niethammer's Vermittelung Hegel Rector geworden. Und im Jahre 1809 urtheilt Schelling über dessen fest auf dem Boden der Gegenwart und des wirklich Vorhandenen bleibenden Verstand in folgender Weise brieflich gegen Schubert: „Ein solches reines Exemplar innerlicher und äußerlicher Prosa muß in

unsern überpoetischen Zeiten (!) heilig gehalten werden. Uns Alle wandelt da und dort eine Sentimentalität an; dagegen ist ein solcher verneinender Geist ein trefflicher Corrector!" In Nürnberg trat in Schubert's Naturphilosophie durch den Verkehr mit dem „Rosenbäcker Burger", einem Geistesverwandten des Görlitzer Schusters, sehr bald die „religiöse Tendenz" immer entschiedener hervor; der mystische Naturphilosoph wurde Pietist. Franz von Baader besuchte ihn in Nürnberg und machte ihn mit Saint-Martin, dem „unbekannten Philosophen" Frankreichs bekannt, wie sich dieser im Jahre 1804 gestorbene Stifter einer mystischen Gesellschaft in Frankreich selbst nannte. Durch Baader veranlaßt, gab Schubert 1811 eine Uebersetzung von St. Martin's „Geist und Wesen der Dinge" heraus und erklärte in seiner, im Jahre 1814 erschienenen „Symbolik des Traumes" die Traumgefühle für die naturgemäßen Hieroglyphen der ahnenden Seele. Dieser erschien der Herr im Traume und trieb den frommen Mann im Jahre 1816 als Erzieher der Kinder des Erb-Großherzogs von Meklenburg-Schwerin nach Ludwigslust, und der verehrte Lehrer und Freund Schelling bestärkte ihn, dem Gottesrufe zu folgen. „Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde" erschien von ihm 1817, da ihm die Seele der äußerlichen Werktagskinder und Weltmenschen noch nicht innerlich genug war. Nachdem er drei Jahre im rauhen nordgermanischen Norden als innerlicher Entbindungsarzt jugendlicher Seelen gewirkt hatte, folgte er wieder dem Rufe der ahnenden Seele nach dem gefühlswärmeren Süden und ging (1819) als Professor der Naturgeschichte in das „Pietistennest" Erlangen, wo er vom Jahre 1820 an ein reiches Jahrsieben im innigsten Freundschaftsverkehr mit dem „geliebten Lehrer" Schelling verlebte.

Doch wir sind der Zeit vorausgeeilt; kehren wir um zwei Jahreswochen zu dem Akademiker Schelling nach München zurück, der seit 1806 mit dem Theosophen Franz Baader, als dem Magus im Süden, wie Hamann der Magus aus Norden hieß, persönlich bekannt geworden und

1808, der Grundgedanke und die Darstellung des Zusammenhanges dieser Erscheinungen sei trefflich; er selber (Schelling) sei durch einen Franzosen darauf gebracht worden, die Jeanne d'Arc als eine Hellsehende zu betrachten und denke sich das Hellsehen am liebsten als Vorschmack unseres künftigen Daseins, oder vielmehr er suche sich letzteres durch das Hellsehen deutlich zu machen und sehe dasselbe als den Weg an, wie uns auch dort Alles erhalten werde, was wir geliebt, unser Leben nämlich ohne Bedarf der Organe und Medien, die wir zu unserer Individualität zu rechnen gewohnt seien! — So weit war der romantische Philosoph im Jahre 1808 gekommen, während er noch die „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft" herausgab. Auch schreibt er an Freund Schubert gleichzeitig, die Welt zeuge vom Einfluß des Teufels so gut, als von der Allmacht Gottes. Zum Teufelsglauben hatte ihn Baader in München bekehrt, der bereits im Jahre 1796 an Jacobi geschrieben hatte, der Teufel sei ein viel zu erhabenes Wesen, als daß er sich den dummen armen Teufeln, unsern Herren Gelehrten sich zu offenbaren der Mühe Werth schätze.

Als künftigen Collegen hatte Schelling dem Freunde Schubert noch vor dessen Uebersiedelung nach Nürnberg den „genialen Alterthumsforscher" J. A. Kanne angekündigt, der sich im Jahre 1808 in seiner „Mythologie der Griechen" als einen Phantasten vom reinsten Wasser documentirt hatte. Mit Schelling's ehemaligem Hausgenossen in Würzburg dagegen, dem Erzrationalisten Paulus, der als Oberschulrath nach Nürnberg versetzt, Schubert's Vorgesetzter war, ermahnt Schelling, sich zwar leidlich zu halten, aber ihm nie zu trauen und sein Innerstes zu öffnen. Denn Schelling kannte seine Leute. Am Aegydiengymnasium zu Nürnberg war im Herbst 1808 durch Niethammer's Vermittelung Hegel Rector geworden. Und im Jahre 1809 urtheilt Schelling über dessen fest auf dem Boden der Gegenwart und des wirklich Vorhandenen bleibenden Verstand in folgender Weise brieflich gegen Schubert: „Ein solches reines Exemplar innerlicher und äußerlicher Prosa muß in

unsern überpoetischen Zeiten (!) heilig gehalten werden. Uns Alle wandelt da und dort eine Sentimentalität an; dagegen ist ein solcher verneinender Geist ein trefflicher Corrector!" In Nürnberg trat in Schubert's Naturphilosophie durch den Verkehr mit dem „Rosenbäcker Burger", einem Geistesverwandten des Görlitzer Schusters, sehr bald die „religiöse Tendenz" immer entschiedener hervor; der mystische Naturphilosoph wurde Pietist. Franz von Baader besuchte ihn in Nürnberg und machte ihn mit Saint-Martin, dem „unbekannten Philosophen" Frankreichs bekannt, wie sich dieser im Jahre 1804 gestorbene Stifter einer mystischen Gesellschaft in Frankreich selbst nannte. Durch Baader veranlaßt, gab Schubert 1811 eine Uebersetzung von St. Martin's „Geist und Wesen der Dinge" heraus und erklärte in seiner, im Jahre 1814 erschienenen „Symbolik des Traumes" die Traumgefühle für die naturgemäßen Hieroglyphen der ahnenden Seele. Dieser erschien der Herr im Traume und trieb den frommen Mann im Jahre 1816 als Erzieher der Kinder des Erb-Großherzogs von Meklenburg-Schwerin nach Ludwigslust, und der verehrte Lehrer und Freund Schelling bestärkte ihn, dem Gottesrufe zu folgen. „Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde" erschien von ihm 1817, da ihm die Seele der äußerlichen Werktagskinder und Weltmenschen noch nicht innerlich genug war. Nachdem er drei Jahre im rauhen nordgermanischen Norden als innerlicher Entbindungsarzt jugendlicher Seelen gewirkt hatte, folgte er wieder dem Rufe der ahnenden Seele nach dem gefühlswärmeren Süden und ging (1819) als Professor der Naturgeschichte in das „Pietistennest" Erlangen, wo er vom Jahre 1820 an ein reiches Jahrsieben im innigsten Freundschaftsverkehr mit dem „geliebten Lehrer" Schelling verlebte.

Doch wir sind der Zeit vorausgeeilt; kehren wir um zwei Jahreswochen zu dem Akademiker Schelling nach München zurück, der seit 1806 mit dem Theosophen Franz Baader, als dem Magus im Süden, wie Hamann der Magus aus Norden hieß, persönlich bekannt geworden und

in fortwährendem Umgang mit dieser „überlebendigen, geist-sprühenden Persönlichkeit" blieb. Im persönlichen Gespräch und Verkehr strömte dieser Mann von leuchtenden Gedankenblitzen, kaustischem Witz und Redefülle über, der Schelling beim Mangel freier und gewandter Rede nicht das Gleichgewicht zu halten im Stande war. Wie er (erzählt Varnhagen von Ense) seinen Reichthum des Geistes entfaltete, glaubte man einen Seher zu vernehmen, dem verborgene Schätze anvertraut sind, um sie den Befähigten zu offenbaren. So oft er (soll Schelling geäußert haben) von einem philosophischen Gespräch mit Baader herkomme, habe er stets einige Stunden zu thun, um sein eigenes Concept wieder zu finden. Namentlich hatte die gesellige, anregende und mittheilungsbedürftige Natur Baader's ihre Lust und Freude daran, mit jüngeren Männern von empfänglichem Sinne zu verkehren und vor ihnen begeistert das Licht seiner Gedankenblitze leuchten zu lassen, so daß Schelling einstmals eintretend, als eben einige junge Leute weggegangen waren, zu Baader's Frau äußerte: Hat Herr von Baader wieder Almosen ausgetheilt? Wie der Blitz (so schilderte später Görres Baader's Wesen und Weise treffend) jetzt hier leuchtet und gleich nachher eine halbe Meile weiter, so springt auch der Gedanke Baader's aus der Theologie in die Physik, aus der Lehre vom Magnetismus in die Politik und von da wieder zur Trinitätslehre über. Im Januar 1799 hatte Baader (wie er an Jacobi schreibt) am Sterbebette seiner geliebten Freundin, der jungen Wittwe Gräfin N. gestanden, die er zwei Jahre vorher kennen gelernt. Wenige Wochen nach ihrer Bekanntschaft und Liebe fiel sie in eine grausame und schmerzliche Nervenkrankheit, an deren Folgen sie starb. So ward denn der Tod mein Brautführer, nachdem ich ihn zwei Jahre ununterbrochen an der geliebten Gestalt gleich jenem fabelhaften Todtenwurm arbeiten hören und sehen mußte. Ich habe unaussprechlich gelitten alle diese Zeit über, und nun, da mir die ganze Natur um mich mit einem großen Leichentuch überdeckt scheint, duftet mir aus jeder Erdenfreude Leichen-

duft entgegen, und ich kann kein lebendes Menschengesicht ansehen, ohne gleichsam das in ihm mehr oder minder bereits entwickelte und reife Leichenantlitz zu erblicken. — So schrieb er im Februar 1799. Aber das Leichentuch und der Leichenduft verloren sich bald wieder, und noch in demselben Jahre begegnete ihm ein anderes Frauengesicht, in welchem er gleichsam das Gegentheil eines reifen Leichenantlitzes herausfand. Als Berg- und Salinenrath kam er einige Monate später nach Prag und sah in einem Buchladen eine ausgezeichnet schöne junge Dame von schlanker Gestalt und anmuthigem Wesen, Franziska von Reisky, vorübergehen. Rasch verschaffte sich Baader Eingang in ihr Vaterhaus, gewann ihr Herz und führte sie im Jahre 1800 zum Altar. Im folgenden Jahre wurde er Oberbergrath und 1808, unter Jacobi's Präsidium, Schelling's College als ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften und gleich darauf Ritter des baierischen Verdienstordens, womit der persönliche und erbliche Adel verbunden war.

Schon im Jahre 1798 war Baader's Schrift „über das pythagoräische Quadrat in der Natur" von Schelling und seinen naturphilosophischen Jüngern Steffens und Schubert mit Begeisterung begrüßt worden. So wurden sie auch weiterhin von seiner philosophischen Geheimlehre gefesselt, die aus dem Christenthum hervorgegangen, in einer kleinen Schaar von auserwählten Wissenden seit den ältesten Zeiten sich als mystische Gnosis fortgepflanzt habe. Sie werden bald sehen (schrieb er schon im Jahre 1796 an Jacobi), daß ich nach der Sprache der Herren Aufklärer und Sophisten unserer Zeit völlig incurabel bin, daß ich am Mysticismus krank liege, daß ich ein Schwärmer, ein Narr, ja selbst ein Christ bin. Ich habe angefangen, die Kabbala zu studiren, und es dünkt mich, als sähe ich den Torso der ältesten Naturphilosophie in einer Wüste von Schutt- und Ameisenhaufen späterer Grübeleien überbaut. Eine einzige Lehre in der Kabbala wirft allein schon den Kant'schen Idealismus nieder! Und da wir in Deutschland einen Phi-

losophen haben, der uns Nichts giebt oder vielmehr Alles nimmt, so ist es als eine Aeußerung der Heilkraft der Natur zu betrachten, daß es noch Philosophen giebt, die etwas geben. Das Geheime der Kabbala dreht sich um das Verhalten der mannweiblichen Zeugung zur Zeugung durch zwei getheilte Geschlechter, d. h. um das Verhalten der ungeschiedenen und geschiedenen Natur. — So phantasirt Baader fort und kommt aus den Bildern in die symbolischen Figuren: das Dreieck mit oder ohne Punkt in der Mitte ist's, wodurch sich die Geister scheiden. Das Dreieck mit dem Punkt in der Mitte ist Baader's Symbol. Schelling ist nach seiner Ansicht noch nicht bis zum Dreieck mit dem Punkt in der Mitte gelangt, sondern nur erst bis zum Dreieck ohne Basis. Einstweilen giebt er ihm für die „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft" für das Jahr 1802 zwei seiner fliegenden Blätter, in welcher Form er sich schriftlich zu expectoriren liebte, ein Aufsätzchen „über die Analogie des Erkenntniß- und des Zeugungstriebes" und ein anderes „über Starres und Fließendes". Jene Analogie wird ausführlich dargelegt und vom Durch- und Eindringen, Umgriffen- und Durchdrungensein, von Inwohnung und Einbildung geredet, vom Streben und Imaginiren des Höheren gegen und in das Niedrigere, dieses zu ergründen, d. h. ihm Grund und Träger zu sein, wie der Mann das Weib begründet. Das Fleisch (sagt er) ist überall nichts als Sehnen und Gelüst nach seinem Geiste, damit er es belebe, durchdringend sich in ihm offenbare und es so in und zu sich erhebe; und Alles, was da lebt und leibt, geht aus dieser mannweiblichen Lust hervor; sie ist die geheime, undurchdringliche magische Werkstätte alles Lebens, das geheime Ehebett, dessen Rein- und Unbefleckterhaltung das selige und gesunde, dessen Verunreinigung das unselige und kranke Leben gebiert. Die Bemerkung aber (so schließt das erstere Aufsätzchen) kann Jeder in seinem Busen machen, daß des Menschen Gemüth, dem göttlichen und ungöttlichen Zeugungstriebe zugleich offen stehend, dem einen sich nicht überlassen kann, ohne den andern in sich wenigstens würgen oder schlachten zu lassen, kurz: daß es keinen Menschen giebt

oder gab, der nicht seinem Gott oder Götzen Opfer bringt, der nicht selbst Priester oder Pfaffe ist oder eines Priesters oder Pfaffen bedarf! Um denselben Punkt dreht sich auch das Aufsätzchen „über Starres und Fließendes". So lange (heißt es) das Starre seine Form erhält, vermag es nicht einzudringen, und indem das Flüssige eindringt, vermag es keine Form zu vindiziren; daher die chemische Impotenz des Starren zugleich mit seiner mechanischen Potenz, sowie die mechanische Impotenz des Fließenden zugleich mit seiner chemischen Potenz. — Als Dreieck durch den Punkt in der Mitte läßt in einem spätern Aufsatz „über die Vierzahl des Lebens" (1816—1818) Baader auch die Trinität sich vertiefen und schreibt im Jahre 1815: Da der Mensch (Adam) durch den Fall sein göttliches Liebes- und Lichtbildniß (das Weib seiner Jugend — Sophia) aus dem creatürlichen (potenzirten Zustand in jenen der bloßen stummen Essenz reducirte, so ist die Nothwendigkeit des Selbstopfers seiner falschen Potenzirung begreiflich: die Creatur thut hier das an ihr selber, was Gott nicht an ihr thun will und kann.

Der Leitstern Franz von Baader's in seinen tiefsinnigen Schrullen und phantastischen Combinationen war Jacob Böhme. Denn (sagt er) Jacob Böhme war nicht, wie man ihm oft verächtlich nachsagt, ein Schuhflicker in Görlitz, sondern ein ehrbarer und ausgelernter Meister sowohl in der Schuhmacherkunst als in der Philosophie, wogegen Viele, die gegen ihn als Philosophen vornehm thuend sich Meister zu sein dünken, doch hinter ihm als Flicker zurückbleiben. — Anders freilich hatte der freie, kritische Geist eines Lessing, der sich doch auch auf's Philosophiren verstand, über Böhme geurtheilt, indem er ihn einen Schwärmer nannte, der ohne Wissenschaft und Gelehrsamkeit durch seinen bloßen Unsinn das Haupt einer Secte und der Philosoph Deutschlands zu werden das Glück hatte. Und in Schleiermachers Nachlaß findet sich die Aeußerung: die Ueberschätzung des Unwissendsten unter den Theosophen des 15. und 16. Jahrhunderts, des J. Böhme, ist etwas höchst Unwissenschaftliches. Die Romantiker haben die Manen

dieses Schwärmers wieder auferweckt und die Schriften desselben zu Ehren gebracht. Wir finden darüber in einem Gedichte von Novalis an Tieck Aufschluß. Ein Kind — singt Novalis —

— voll Wehmuth und voll Treue, verstoßen in ein fremdes Land,
Ließ gern das Glänzende und Neue und blieb dem Alten zugewandt.
Nach langem Suchen, langem Warten, nach manchem mühevollen Gang
Fand es in einem öden Garten, auf einer längst verfall'nen Bank,
Ein altes Buch mit Gold verschlossen und nie gehörte Worte drin;
Und wie des Frühlings zarte Sprossen, so wuchs in ihm ein innrer Sinn.
Und wie es sitzt und liest und schauet in den Krystall der neuen Welt,
An Gras und Sternen sich erbauet und dankbar auf die Kniee fällt,
So hebt sich sacht aus Gras und Kräutern — — des Buches hoher Geist,
Der ihm der sauern Wallfahrt Ende und seines Vaters Wohnung weist.
Du kniest auf meinem öden Grabe, so öffnet sich der heil'ge Mund,
Du bist der Erbe meiner Habe, dir werde Gottes Tiefe kund . . . .
Die Zeit ist da, und nicht verborgen soll das Mysterium mehr sein;
In diesem Buche bricht der Morgen gewaltig in die Zeit herein.
Gott sei mit dir! Geh' hin und wasche die Augen dir mit Morgenthau.
Sei treu dem Buch und meiner Asche, und bade dich im ew'gen Blau.
Du wirst das letzte Reich verkünden, das tausend Jahre selbst bestehn,
Wirst überschwänglich Wesen finden und Jacob Böhme wiedersehn.

Vom Vater der Romantik verbreitete sich die Kunde dieses Buches auf die ihm geistig Verbündeten. Sie schwärmten für Böhme; Fr. Schlegel pries die Fülle und Kraft seiner Sprache und den Reichthum seiner Phantasie, die einen Dante fast noch überrage; er fand in ihm die Grundlage seiner neuen Mythologie als einer Symbolik der Natur und Kunst. Böhme (so schrieb Tieck an Solger) hatte sich aller meiner Lebenskräfte bemächtigt; von meinem Wunderlande aus las ich Fichte und Schelling und fand sie leicht und seicht. Als im Jahre 1804 Tieck nach München kam, ergoß sich gegen ihn Baader in einem dreistündigen Monolog über den Theosophen. Baader forderte Schelling mündlich auf, vom Studium des dürren Spinoza zur saftigen Weide Böhme's überzugehen. Diese Mahnung fand Gehör; sogleich in seiner Streitschrift gegen Fichte

verkündigt er laut der Welt, daß er sich dem vernachlässigten Studium der verschollenen Mystiker und Schwärmer zuwenden wolle. Der Philosophus teutonicus wurde ihm der erwünschte Lieferant von sogleich schon getheertem Werg, um die Lücken seines leckgewordenen speculativen Schiffleins auszustopfen. Schelling's nächste Schriften, die philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, sind, um mit Chr. Kapp zu reden, durch und durch ein Plagiat von Jacob Böhme, unter Verschweigung seiner Quelle. Aus dem Studium Böhme's sind die Untersuchungen augenscheinlich hervorgegangen, obwohl Schelling in der ganzen Abhandlung den Namen Böhme's nicht nennt!

III.

Die akademische Muße zu München brachte die Früchte des Studiums der Böhme'schen Schriften und des Verkehrs mit Böhme's Hauptapostel, Franz von Baader, zur Reife und brachte den nun in der Mitte des kräftigen Mannesalters stehenden frühreif gewordenen Schwaben, noch um ein halbes Jahrzehnt vor'm Eintritt in's Schwabenalter, auf den Gedanken, seine bisher schon gedruckten „philosophischen Schriften" d. h. die nicht naturphilosophischen, sondern der ideellen Seite der Philosophie angehörenden, zu sammeln. Der erste Band, mit einer Vorrede vom 31. März 1809, ist — ächt Schellingisch! — auch der einzige geblieben. Der neu hinzugekommenen und hier zum erstenmal gedruckt erschienenen Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit" sollte eine „Reihe" anderer folgen, in denen „das Ganze des ideellen Theils der Philosophie" dargestellt würde, wozu in der Schrift „Philosophie und Religion" der Anfang geschehen sei. Es blieb auch diesmal bei dem ersten Gliede der Reihe; die Fortsetzung kam nicht. Ueber die Tendenz und den ersten Anlauf zur Ausführung kam Schelling abermals nicht hinaus.

In Bezug auf die wieder abgedruckte Schrift „Vom Ich" wird bemerkt, daß dieselbe den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung und vielleicht in einem Sinne zeige, den er späterhin verlor; wenigstens sei darin das Ich noch überall als absolutes oder als Identität des Subjectiven und Objectiven schlechthin, nicht als subjectives Ich genommen. In Bezug auf die wiederabgedruckten „Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" wird bemerkt, daß in den darin enthaltenen Bemerkungen über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreitender Prinzipien im Absoluten die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten enthalten seien. Ueber die neu hinzugekommenen „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" wird bemerkt, da der Verfasser nach der in der Zeitschrift für speculative Physik enthaltenen ersten, durch äußere Umstände unterbrochenen „Darstellung" seines Systems sich blos auf naturphilosophische Untersuchungen beschränkt habe, so sei nach dem in der unbeachtet gebliebenen Schrift über „Philosophie und Religion" gemachten, undeutlichen Anfang die genannte Abhandlung das Erste, worin derselbe seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlege, und dieselbe enthalte über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse, als alle mehr partiellen Darstellungen.

Seine Schrift „System des transscendentalen Idealismus" also hat Schelling gänzlich ignorirt; er mußte wohl fühlen, daß sich der Standpunkt desselben als ein positives Glied in die Kette des allmählichen Werdens seiner jetzigen idealistischen Philosophie nicht einreihen lasse. Die einzige Schrift „Philosophie und Religion" ausgenommen, sagt Schelling, habe er sich über Freiheit des Willens und Persönlichkeit bisher nirgends erklärt; so tief hatte er aus der Lethe Böhme's getrunken, daß ihm die Erörterung eben jener Fragen im „transscendentalen Idealismus" ganz aus dem Gedächtniß entschwunden sind. Oder gehörte das Ignoriren dieser Schrift, in welcher es noch ganz der Vertreter des Fichte'schen Standpunktes war, welcher sich über

jene Fragen aussprach, mit zu der unredlichen Taktik, die das Publikum womöglich darüber täuschen wollte, daß der nunmehr positiv und theosophisch gewordene speculative Proteus nicht von Anfang an diese Physiognomie gezeigt hatte? Es ist offenbar, Schelling möchte sich den Anschein geben, als habe er bisher eigentlich nur die eine, reale, naturphilosophische Seite des Systems der Philosophie bearbeitet, und nun solle die andere, ideale, geistesphilosophische Seite zur Ausbildung kommen. Mit vornehmer Unbestimmtheit deutet er dies an, als ob es die Natur der Sache so mit sich gebracht habe. Da zum Wesen der geistigen Natur (sagt er in der Vorrede) zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, so wurde der Gegensatz von Natur und Geist billig zuerst von dieser Seite betrachtet; der feste Glaube an eine blos menschliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommenen Subjectivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, sammt der überall herrschenden mechanischen Vorstellungsart rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegensatzes ist nun ausgerissen (— offenbar durch die Naturphilosophie —), und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntniß überlassen werden. Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt.

Auch hier also ist es wieder Schelling, der berufen ist, den ersten Schritt zu thun und den Weg zu bahnen, der zum Centrum im Dreieck der göttlichen Weltweisheit führt. Dabei kann es der „große Meister“ nicht unterlassen, sich auf das vornehme Rößlein seines großmannsüchtigen Selbstgefühls zu schwingen und seinen bisherigen Anhängern, — denen wenigstens unter ihnen, die nicht gleich dem getreuen Schubert dem Meister in die positiven Tiefen flugs folgten —, einige Fußtritte zu geben. Anhänger im eigentlichen Sinne sollte zwar, so heißt es, nur ein fertiges, beschlossenes Sy-

stem haben können. Dergleichen hat der Verfasser bis jetzt nie aufgestellt (— und wir wissen bereits, daß er zu den Vätern versammelt ward, ehe er dazu kam! —), sondern nur einzelne Seiten eines solchen gezeigt, somit seine Schriften für Bruchstücke eines Ganzen erklärt, deren Zusammenhang einzusehen eine feinere Bemerkungsgabe, als sich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein besserer Wille, als sich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. Jetzt scheint sich wieder eine gesundere Zeit einfinden zu wollen: das Treue, Fleißige, Innige wird wieder gesucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die sich mit den Sentenzen der neueren Philosophie wie französische Theaterhelden gespreizt, oder wie Seiltänzer geberdet haben, allgemein für das zu erkennen, was sie ist. Zugleich haben die Andern, die das erhaschte Neue auf allen Märkten wie zur Drehorgel absangen, endlich einen so allgemeinen Ekel erregt, daß sie bald kein Publikum mehr finden werden, besonders wenn nicht bei jeder unverständigen Rhapsodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftstellers zusammengebracht sind, von Beurtheilern gesagt wird, sie sei nach dessen Grundsätzen verfaßt. So möge denn (heißt es zuletzt) diese Abhandlung dienen, manches Vorurtheil von der einen und manches lose und seichte Geschwätz von der andern Seite niederzuschlagen! Schließlich wünschen wir, daß der Geist eines gemeinsamen Bestrebens sich immer mehr befestige und nicht der die Deutschen nur zu oft beherrschende Sectengeist die Gewinnung einer Erkenntniß und Ansicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutschen bestimmt schien und die ihnen vielleicht nie näher war, als jetzt! —

So der Vorredner zum ersten und einzig gebliebenen Bande seiner „philosophischen Schriften". Wie geschickt wußte es der Mann immer zu wenden, daß zuletzt doch wieder nur Er als derjenige erschien, durch den Alles, was der Geist der Speculation hervorzubringen habe, ausgeführt würde! Als wahr sollte nur so lange Alles gelten, als Er es ausgesprochen hatte, und der Fortschritt zum Besseren nur eintreten, sobald Er ihn verkündigte. Er allein sollte stets

als der königliche Mann gelten, der auf breitem Wege seiner Zeit voranging. Was der mystische philosophus teutonicus erstrebt und begonnen hatte, das sollte als ein solcher in zweiter Potenz, als ein in höherer Gestalt wiedergeborener Theosoph Schelling zur Vollendung führen. Ja, freilich sollte und wollte! Aber immer blieb es beim Sollen und Wollen! Hat nun der Hegelianer Rosenkranz diese Abhandlung als das Tiefsinnigste bezeichnet, zu welchem sich Schelling aufgeschwungen; hat der Neuschellingianer Wirth dieselbe als eine der genialsten und großartigsten Hervorbringungen des deutschen philosophischen Geistes bezeichnet und neben dem Zugeständniß, daß sie im Wesentlichen eine weitere Ausführung und wissenschaftliche Verarbeitung der Böhme'schen Grundanschauungen sei, es gleichwohl nur für Bosheit und Unverstand erklärt, in der Abhandlung eine Copie der Theologie Böhme's erblicken zu wollen: so wird ja wohl eine kritische Analyse ihres Inhaltes der einzige Weg sein, um ein sachliches Urtheil über dieses merkwürdige und berühmt gewordene Dokument des Schelling'schen Philosophirens zu begründen.

1. (Einleitung). Der Begriff der Freiheit kann nicht einzeln für sich, sondern nur im Zusammenhange mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betrachtet werden; denn der Begriff der Freiheit, wenn er überhaupt Realität hat kann kein untergeordneter Nebenbegriff, sondern muß einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems sein, und der Zusammenhang des Begriffes der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht wird wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend und die Philosophie völlig ohne Werth sein würde. Diese große Aufgabe allein ist die unbewußte und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniß; ohne den Widerspruch von Nothwendigkeit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in denen er keine Anwendung hat.

Bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neueren Systemen, im Leibniz'schen so gut, wie im Spinozischen. Und eine blos formelle Freiheit freilich, wie sie Viele unter uns gedacht haben, wonach sie in der bloßen Herrschaft des intelligenten Prinzipes über das sinnliche und die Begierden besteht, ließe sich ganz leicht und sogar bestimmter noch auch aus Spinoza herleiten. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und eine blos formelle Freiheit, daß gerade nur das Freie und soweit es frei ist, in Gott, das Unfreie und soweit es unfrei ist, nothwendig außer Gott ist. Aber der Fehler des Spinozischen Systemes liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind, in dem abstracten Begriffe der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher behandelt er auch den Willen als eine Sache und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Falle des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt sein müsse, die wieder durch eine andere bestimmt ist und so fort in's Unendliche. Wenn aber die Lehre vom Begriffensein aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Vernunftsystemes ist, so muß sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraction entrissen werden, ehe sie als Prinzip des Systems gelten kann. Die Bildsäule des Pygmalion muß erst durch warmen Liebeshauch beseelt werden. Das Spinozische System war ein einseitig realistisches; Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war dagegen schon die in seinen ersten Schriften ausgesprochene Absicht der Bestrebungen des Verfassers. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Prinzip des Idealismus vergeistigt, erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs. Konnte diese zwar als bloße Physik für sich bestehen, so wurde sie dagegen in Bezug auf das Ganze der Philosophie jederzeit nur als der eine, nämlich reelle Theil derselben betrachtet, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das

eigentliche Vernunftsystem fähig. In dieser, der Freiheit, wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. Es giebt in letzter und höchster Instanz gar kein anderes Sein, als Wollen; Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben, wie Grundlosigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.

Bis zu diesem Punkte ist die Philosophie zu unserer Zeit durch den Idealismus gehoben worden, und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unseres Gegenstandes aufnehmen. So gewiß wir aber dem Idealismus den ersten vollkommenen Begriff der Freiheit verdanken, so läßt er uns dennoch in der Lehre von der Freiheit völlig rathlos. Es reicht keineswegs hin zu behaupten, daß Thätigkeit, Leben und Freiheit auch das wahrhaft Wirkliche seien; es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche — die Natur, die Welt der Dinge — Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe oder, im Fichte'schen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit Alles, sondern auch umgekehrt Alles Ichheit sei. Die Freiheit ist zum Eins und Alles der Philosophie zu machen. Der idealistische Begriff der Freiheit ist die wahre Weihe für den höheren Realismus der Philosophie unserer Zeit, die Freiheit die innerste Voraussetzung desselben. Und merkwürdig wird es immer bleiben daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden und nachher Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des Ansich auch auf die Dinge zu übertragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höheren Standpunkt der Betrachtung erhoben hätte. Ist aber Freiheit der positive Begriff des Ansich überhaupt, das Wesen der Dinge an sich; so wird die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder in's Allgemeine zurückgeworfen. Um also das Be-

stimmte und die specifische Differenz gerade der menschlichen Freiheit zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht aus; denn der Idealismus giebt einerseits nur den allgemeinen, andrerseits den blos formellen Begriff der Freiheit; der reale und lebendige Begriff derselben aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei. Und dies ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit; eine Schwierigkeit, die mehr oder weniger alle Systeme trifft. Am auffallendsten trifft sie allerdings den Begriff der Immanenz: denn entweder wird ein wirkliches Böse zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird*); oder aber es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geläugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet. Wird dagegen zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen, so ist die Schwierigkeit nicht geringer. Wird alles Positive der Creatur als von Gott kommend angenommen, so muß, wenn im Bösen etwas Positives ist, auch dieses von Gott kommen und das Positive des Bösen, so weit es von Gott kommt, also das im Bösen eigentlich Seiende wäre gut; woher ist aber dann dasjenige, worin dieses Seiende ist, was ist die Basis, welche eigentlich das Böse ausmacht? Wird dagegen, mit Spinoza, behauptet, daß im Bösen überall nichts Positives sei, daß es gar nicht wirklich existire und der Unterschied der Handlungen ein bloßes Mehr oder Minder der Vollkommenheit sei, wodurch kein Gegensatz begründet wird; so verschwindet das Böse gänzlich. Soll nun aber etwa die Freiheit, als ein Vermögen zum Bösen, eine von Gott unabhängige Wurzel haben, so entstände ein Dualismus, der ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft wäre. Und wenn man auch endlich das ganze Dasein der Welt als eine Entfernung von Gott an-

*) Damit ist aber in der That um so weniger etwas verloren, als der Begriff eines allervollkommensten Wesens von vornherein eine leere Abstraction ist.

sehen wollte, so würde die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgeschoben, aber nicht aufgehoben.

Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnitzische, Spinozische oder irgend ein anderes dogmatisches. Der Abscheu gegen alles Reale, welcher das Geistige durch jede Berührung mit Realem zu verunreinigen meint, muß den Blick auch für den Ursprung des Bösen blind machen. Die ganze neueuropäische Philosophie seit Cartesius hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Idealismus ist Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letztere das Prinzip hergeben; aber er muß Grund und Mittel sein, worin der erstere sich verwirklicht und Fleisch und Blut annimmt. Nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie läßt sich diejenige richtige Ansicht entwickeln, welche der vorliegenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. —

Damit also hatte Schelling, dem Rathe Baader's entsprechend, die dürren Steppen Spinoza's verlassen und die saftigere, frischere Weide Böhme's, ohne dessen Namen zu nennen, betreten. Mit der Berichtigung wesentlicher Begriffe, wie er sich ausdrückt, die von jeher, besonders aber neuerdings verwirrt worden seien, schien es ihm nothwendig die Abhandlung einzuleiten. Wo nun aber eigentlich in der vorgeführten Erörterung die gangbaren Begriffe berichtigt worden sein sollen, ist schwer einzusehen. Angedeutet allerdings finden wir die Widersprüche, in die sich die verschiedenen philosophischen Standpunkte in Bezug auf die Erklärung des Ursprungs des Bösen verwickeln; wiefern aber diese Widersprüche und die daraus hervorgehende Verwirrung in den dabei vorausgesetzten Grundbegriffen selbst ihren Ursprung hat, davon erfahren wir nicht nur Nichts, sondern Schelling selbst nimmt die meisten dieser landläufigen dogmatisch feststehenden Begriffe, anstatt sie kritisch aufzulösen, seinerseits wieder in Gebrauch. Während er die bisherigen phi-

stimmte und die specifische Differenz gerade der menschlichen Freiheit zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht aus; denn der Idealismus giebt einerseits nur den allgemeinen, andrerseits den blos formellen Begriff der Freiheit; der reale und lebendige Begriff derselben aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei. Und dies ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit; eine Schwierigkeit, die mehr oder weniger alle Systeme trifft. Am auffallendsten trifft sie allerdings den Begriff der Immanenz: denn entweder wird ein wirkliches Böse zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird*); oder aber es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geläugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet. Wird dagegen zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen, so ist die Schwierigkeit nicht geringer. Wird alles Positive der Creatur als von Gott kommend angenommen, so muß, wenn im Bösen etwas Positives ist, auch dieses von Gott kommen und das Positive des Bösen, so weit es von Gott kommt, also das im Bösen eigentlich Seiende wäre gut; woher ist aber dann dasjenige, worin dieses Seiende ist, was ist die Basis, welche eigentlich das Böse ausmacht? Wird dagegen, mit Spinoza, behauptet, daß im Bösen überall nichts Positives sei, daß es gar nicht wirklich existire und der Unterschied der Handlungen ein bloßes Mehr oder Minder der Vollkommenheit sei, wodurch kein Gegensatz begründet wird; so verschwindet das Böse gänzlich. Soll nun aber etwa die Freiheit, als ein Vermögen zum Bösen, eine von Gott unabhängige Wurzel haben, so entstände ein Dualismus, der ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft wäre. Und wenn man auch endlich das ganze Dasein der Welt als eine Entfernung von Gott an-

*) Damit ist aber in der That um so weniger etwas verloren, als der Begriff eines allervollkommensten Wesens von vornherein eine leere Abstraction ist.

sehen wollte, so würde die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgeschoben, aber nicht aufgehoben.

Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnitzische, Spinozische oder irgend ein anderes dogmatisches. Der Abscheu gegen alles Reale, welcher das Geistige durch jede Berührung mit Realem zu verunreinigen meint, muß den Blick auch für den Unsprung des Bösen blind machen. Die ganze neueuropäische Philosophie seit Cartesius hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Idealismus ist Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letztere das Prinzip hergeben; aber er muß Grund und Mittel sein, worin der erstere sich verwirklicht und Fleisch und Blut annimmt. Nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie läßt sich diejenige richtige Ansicht entwickeln, welche der vorliegenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. —

Damit also hatte Schelling, dem Rathe Baader's entsprechend, die dürren Steppen Spinoza's verlassen und die saftigere, frischere Weide Böhme's, ohne dessen Namen zu nennen, betreten. Mit der Berichtigung wesentlicher Begriffe, wie er sich ausdrückt, die von jeher, besonders aber neuerdings verwirrt worden seien, schien es ihm nothwendig die Abhandlung einzuleiten. Wo nun aber eigentlich in der vorgeführten Erörterung die gangbaren Begriffe berichtigt worden sein sollen, ist schwer einzusehen. Angedeutet allerdings finden wir die Widersprüche, in die sich die verschiedenen philosophischen Standpunkte in Bezug auf die Erklärung des Ursprungs des Bösen verwickeln; wiefern aber diese Widersprüche und die daraus hervorgehende Verwirrung in den dabei vorausgesetzten Grundbegriffen selbst ihren Ursprung hat, davon erfahren wir nicht nur Nichts, sondern Schelling selbst nimmt die meisten dieser landläufigen dogmatisch feststehenden Begriffe, anstatt sie kritisch aufzulösen, seinerseits wieder in Gebrauch. Während er die bisherigen phi-

losophischen Standpunkte des Dogmatismus bezüchtigt, verfällt er selbst in denselben Dogmatismus, welcher mit einer ganzen Reihe überlieferter Begriffe und Voraussetzungen als mit bekannten Größen rechnet, ohne nach deren Heimathsschein zu fragen und den geringsten Zweifel an ihrer Berechtigung und Begründung zu haben. Die Immanenz oder das Begriffensein der Dinge in Gott, der Wille und Verstand des Urwesens, der Unterschied eines göttlichen Verstandes vom menschlichen, die Identität von Ichheit und Wille oder Freiheit, die Begriffe gut und bös, ja die Gottesidee selbst gelten ihm von vornherein als ausgemachte Wahrheiten, und es steigt ihm auch nicht die leiseste Ahnung auf, daß diese Voraussetzungen von dem kritischen Standpunkt in Anspruch genommen werden könnten, keine Erinnerung daran, daß dieselben vom Altmeister Kant wirklich in Anspruch genommen worden sind. Er bedient sich ohne Bedenken der cursirenden Münzen des philosophischen Dogmatismus, ohne sich vergewissert zu haben, ob sie an der Hauptstaatskasse der philosophischen Republik auch eingelöst oder ob sie von der Prüfungscommission des allgemeinen Gerichtshofes der Vernunftkritik als Coburger Scheidemünze oder gar als bloße Rechenpfennige zurückgewiesen werden. Er wirft dem Spinoza vor, daß er den Willen als eine Sache behandle und identificirt selbst ohne Weiteres Sein mit Wollen, als ob auch nur der abgezogene Schattenbegriff des Seins mit dem allgemeinen Begriffe des Wollens unmittelbar zusammenfallen müsse, geschweige daß das lebendige, inhaltsvolle Wollen schlechthin im Begriffe des Daseins aufgehen könnte. Er behauptet und versichert beider Einheit, ohne auch nur den Versuch gemacht zu haben, durch eine Analyse des Begriffs Wille den vorausgesetzten gemeinsamen Inhalt desselben mit dem allgemeinen Inhalte des Seins darzulegen. Er setzt die Begriffe gut und bös als etwas Allbekanntes voraus, ohne sich an Hamlet's Worte zu erinnern, daß an sich Nichts weder gut noch bös ist, sondern das Denken es erst dazu macht; denn zunächst liegt in den Worten gut und bös begreiflicherweise nicht ein bestimmter Vorstellungsinhalt, dessen

Beziehung zum Willen gerade erst das zu Erklärende ist, welches dadurch, daß es mit Gott oder dem Absoluten verknüpft wird, nicht das Mindeste an Bestimmtheit gewinnt. Er eifert gegen die vortreffliche Erfindung, ganze Weltansichten mit solchen allgemeinen Namen, wie Pantheismus und Fatalismus zu bezeichnen, in der Meinung, daß man damit der Mühe überhoben sei, das Eigenthümliche eines Systems genauer zu untersuchen; und er selber glaubt nicht blos mit dem Ausdruck eines einseitig-realistischen Systems das Eigenthümliche des Spinozismus richtiger bezeichnen zu können, sondern er spricht fortwährend von Idealismus und Realismus und nennt seinen eignen Standpunkt eine Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus, als ob dies nicht gerade solche allgemeine Namen, wie Pantheismus und Fatalismus wären, gerade solche wächserne Nasen, die Jeder nach Belieben drehen und biegen könne! Was er mit Recht von Andern und im philosophischen Sprachgebrauche überhaupt vermieden wünscht, hätte er doch folgerichtiger Weise vor Allem selbst zu vermeiden den Anfang machen müssen. Er kämpft gegen den Ausdruck einer den Dingen im Sinne Spinoza's beigelegten Bezeichnung als modificirter, d. h. abgeleiteter Gott, als welcher nicht Gott im eigentlichen, eminenten Sinne heißen könne, und einige Seiten später findet er den Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit, wie solche der Natur zukomme, so wenig widersprechend, daß er denselben geradezu für den Mittelbegriff der ganzen Philosophie erklärt. Ob man hierin die von Schelling in der Einleitung zu seiner Abhandlung in Anspruch genommene Berichtigung oder vielmehr eine noch größere Verwirrung überlieferter dogmatischer Begriffe zu finden habe, wird nicht zweifelhaft sein.

2. (Der Grundgedanke der neuen Weltansicht.) Die Naturphilosophie unserer Zeit — d. h. Schelling in seiner „Darstellung" des Identitätssystemes — hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es blos Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt, als

die erste wissenschaftliche Darstellung derselben in der Zeitschrift für speculative Physik. Ohnerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie auf das bestimmteste vom Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seien mit denen des Spinoza einerlei. Und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, so verhinderte dies nicht sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. —

Man sieht, der große Meister nimmt den Mund sehr voll! War es aber nicht auch des Frevels zu viel, daß man nicht etwa in der Türkei oder in Rußland, wo es verzeihlich gewesen wäre, sondern in Deutschland, im Herzen Europa's selbst, wo man doch Schelling's Sprache als die eigene Muttersprache verstand, in Schelling einen Pantheisten und Spinozisten zu erblicken wagte, da er doch schon im Jahre 1801 in seiner authentischen „Darstellung" seines Identitätssystems auf's Bestimmteste vom Wege des Spinoza abgelenkt war — und wohin? Zunächst zu dem Italiener Giordano Bruno, dessen Quelle ihm Jacobi im Anhang zu den Briefen über die Lehre Spinoza's geöffnet hatte. Der Mann aber, der so glücklich ist, die Deutschen über den Punkt zu belehren, wo er sich von Spinoza schied, hat es verschmäht, auch die Weide zu bezeichnen, wo er schon damals seine Rosse grasen ließ, ehe er sie zur Krippe Böhme's führte. Bereits Bruno aber hatte in der Substanz oder Potenz von dem Unterschied und der Identität der Ursache und des Prinzips gesprochen. Prinzip oder formelle Ursache hatte er den innerlich thätigen Grund als Quelle des möglichen Daseins, und wirkende Ursache hatte er den äußerlich thätigen Grund als Quelle der wirklichen Existenz genannt und dabei gelehrt, daß nach ihrem formalen Grunde die Dinge schon früher vorhanden sein müssen, ehe das mögliche Dasein in wirkliche Existenz trete. Beide aber, formelle und wirkende Ursache, sind zugleich nach Bruno identisch. Diese Unterscheidung hatte sich Schelling in seiner Darstellung des Identitätssystems in seiner Weise angeeignet, d. h. in einzelnen unverständlichen und zerstreuten Sätzen seinen na-

turphilosophischen Anschauungen über das Verhältniß des Lichtes und der Schwerkraft aufgepfropft. Attractiv- und Expansivkraft — so hatte er gesagt — sind als seiend im ersten Existirenden der immanente Grund der Realität derselben, und die Kraft, durch welche beide als seiend und als dieser immanente Grund des primum existens gesetzt werden, ist die Schwerkraft. Nicht an sich (so wird es dann näher bestimmt), sondern durch diese Attractiv- nnd Expansivkraft, welche ihr gleich sind, ist die absolute Identität unmittelbarer Grund des ersten Existirenden, absolut unmittelbar und an sich ist sie Grund des Reellseins von beiden Kräften. Eben darum *ist* aber die absolute Identität in der Schwerkraft noch nicht als seiend, sie *ist* vielmehr nur, nachdem beide Grundkräfte als seiend gesetzt sind. Im Lichte dagegen ist die absolute Identität selbst, sofern sie ist, d. h. rein ideell; sie geht im Lichte selbst, als dem Existirenden, in der Wirklichkeit auf; sie ist im Lichte selbst das Reelle und nicht bloßer Grund der Realität. Die Schwerkraft kann als die absolute Identität gedacht werden, nicht sofern diese *ist*, sondern sofern sie der Grund ihres eigenen Seins, also selbst *nicht* in der Wirklichkeit ist. Unter Natur im Allgemeinen ist daher die absolute Identität überhaupt zu verstehen, sofern sie nicht als seiend, sondern als Grund ihres Seins betrachtet wird; wir nennen Alles Natur, was jenseit des absoluten Seins der absoluten Identität liegt.

So der Naturphilosoph im Jahre 1801. Wie er in der That für seinen eigenen phantastisch-gährenden Wirrwar hier über eine Reihe von Jahren hinaus ein gutes, nur in Betreff der Quelle, aus der ihm diese Offenbarung floß, ein schlechtes Gedächtniß zeigt, so giebt er sich nun den Schein und will seine Leser glauben machen, daß, was er jetzt über den Unterschied von Grund und Existenz in Gott an Meister *Böhme's* Hand eröffnet, seine eigene Entdeckung sei. Denn in der That weiß auch die gährende Phantasie des Görlitzer Theosophen von einem Grunde Gottes zu erzählen, der keines Ursprunges sei, sondern ungründlicher Wille; Gott sei ursprünglich noch kein Wesen, sondern blos Begehren

oder Sucht nach Wesen, blos Kraft oder Verstand zum Wesen, und der unergründliche Wille oder die ewige Natur in Gott sei eben der das Wesen begehrende Geist und als solcher die Ursache des Willens in Gott. Dieses urwesentliche Verhältniß in Gott soll, behauptet jetzt Schelling, aus jenem vom Identitätslehrer längst ausgesprochenen analogischen Verhältniß der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden können. Die von den Dingen ausgehende Betrachtung führe auf die nämliche Unterscheidung beim Absoluten. Dies erläutert Schelling in folgender Weise:

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selber haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriffe, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus Alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm erzeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das Andere und doch nicht ohne das Andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte. —

Enthält dieses Raisonnement den Grundgedanken der neuen Weltansicht, auf welchen die ganze Abhandlung gebaut ist, so fragt man nach der logischen Grundlage und Begründung derselben. Schelling giebt sie in der vorausgeschickten einleitenden Erörterung, indem er das logische Identitätsgesetz oder das Verhältniß zwischen dem durch die Copula verbundenen Subject und Prädicate, wie solches im logi-

schen Satze auftritt, mit dem logischen Gesetz vom Grunde oder dem Verhältniß von Grund und Folge verknüpft und beide Gesetze aus der Sphäre des formalen Denkens, wo beide ihre Gültigkeit haben, auf das Absolute überträgt. Dies nennt er die höhere Anwendung beider Gesetze und empfiehlt denen, die davon nichts wissen wollen, das gründlichere Studium der Logik. Sehen wir nun davon ab, daß Schelling bis dahin stets und mit aller Entschiedenheit die Anwendung aller Verstandesbegriffe und Reflexionsverhältnisse auf das Absolute grundsätzlich verschmäht und die absolute Erkenntniß lediglich auf die intellectuelle Vernunftanschauung beschränkt hatte; so haben wir die Physiognomie dieser logischen Basis und Motivirung, die er jetzt der Grundvoraussetzung seiner neuen Weltanschauung zu geben versucht, etwas genauer zu betrachten.

Die alte, tiefsinnige Logik, heißt es, unterschied Subject und Prädicat als vorangehendes und folgendes, und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus. Dieses nämlich drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv und darum unempfindlich und unlebendig wäre; sondern die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. In dem scheinbar tautologischen Satze: der Körper ist Körper, wird beim Subject an die Einheit, beim Prädicat an die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenschaften gedacht, die sich zu demselben wie Vorangehendes und Folgendes verhalten. Eben dies ist der Sinn einer anderen älteren Erklärung (— bei wem sich dieselbe finde, wird aber verschwiegen! —), nach welcher Subject und Prädicat als das Eingewickelte und Entfaltete entgegengesetzt wurden. Das Ewige muß darum unmittelbar und so, wie es in sich selbst ist, auch Grund sein. Dasjenige, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und, nach der Ansicht der Immanenz, auch ein in ihm Begriffenes. (Einige Seiten später heißt es freilich, bei dem absoluten Verhältniß solle der Begriff der Immanenz, wiefern dadurch ein todtes Begriffensein der Dinge in Gott ausgedrückt werde, völlig be-

seitigt werden 1). Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit und Freiheit nicht auf; sie bestimmt nicht das Wesen, sondern sie sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer sein möge, nur als Folge von dem sein könne, von welchem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sei und was es nicht sei. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein Anderes, und insofern abhängig nicht dem Sein, sondern nur dem Werden nach. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbständig, so wäre es eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes und daher auch keine wirkliche Folge. Eine Folge, die nicht Setzen eines Selbständigen, nicht Zeugung ist, würde der Idee des göttlichen Wesens völlig widersprechen. Wie man sich auch die Art der Folge der Wesen aus Gott denken möge, sie kann nie eine mechanische, ein bloßes Bewirken oder Hinstellen sein, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst wäre. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. (Geht aber dann nicht offenbar das Wesen des Sichoffenbarenden in die aus Gott folgenden und immerhin selbständigen Dinge als „Repräsentationen der Gottheit" zugleich nothwendig mit über, was oben geläugnet wurde? Wie kann die Natur abgeleitete Absolutheit sein, wenn nicht in sie, wiefern sie Folge ist, das Wesen der Göttlichkeit überginge?)

Gegen diese von dem neubekehrten Logiker und Metaphysiker des in sich unterschiedenen Absoluten versuchte logische Begründung ist — nach Maßgabe der von Schelling selbst festgestellten Gesichtspunkte und ihrer eigenen Consequenzen — Folgendes zu bemerken. Zunächst hat keine — und nur Schelling weiß, welche? — ältere Logik gelehrt, daß das logische Identitätsgesetz unmittelbar und ohne Weiteres mit dem logischen Gesetz vom Grunde zusammen falle, oder gar, daß der Begriff des Subjects der schöpferische Grund des Prädicats sei; sondern nur dies wurde hervorgehoben, daß der im Subject enthaltene Begriff dem im Prädicat enthaltenen Begriffe insofern stets folge, als mit ersterem nothwendig zugleich als eine Bestimmung desselben das Prädicat

mitgesetzt sei. In dem Satze: Körper ist Körper — geht nicht der Subjectbegriff als Einheit dem Prädicatbegriffe, als den im Begriffe des Körpers enthaltenen Eigenschaften, in dem Sinne voran, als ob jene Einheit das eingewickelte blos ideelle Sein und jene im Begriff enthaltenen einzelnen Eigenschaften die entfaltete Wirklichkeit bezeichneten. Sondern beide, sowohl der Subjectbegriff, als der Prädicatbegriff, enthalten gleichermaßen das Wesen, als wirklich existirendes, nur jener als Summe und Collectiveinheit, dieser dagegen ausgesprochene Mannichfaltigkeit der einzelnen Inhaltsbestimmungen. Außerdem ist die Art, wie Schelling das Verhältniß des Grundes zur Folge faßt, bei näherer Betrachtung in sich unhaltbar und ruht auf einer ganz äußerlich-mechanischen und abstract-sophistischen Auffassung. Gerade das von Schelling beigezogene Beispiel macht dies klar. Freilich ist das organische Individuum, als ein Gewordenes, nur durch ein Anderes geworden; aber gerade darin ist es nicht blos dem Werden oder Hervorgehen, sondern recht eigentlich auch dem Sein und Wesen nach von diesem Andern, aus dem es hervorgeht, abhängig und durch dasselbe wesentlich bedingt und bestimmt, mag es auch immer als Selbständiges für sich auftreten. Was in Folge des Grundes nicht dem Wesen nach wird, nicht auch dem Wesen nach durch den Grund bedingt ist, das wird überhaupt nicht und geht als Folge gar nicht hervor; denn Folge wie Grund sind nicht als abgezogene Allgemeinheiten wirksam, sondern stets nur als ganz specifisch bestimmter Grund und Folge. Endlich aber beruht das Verhältniß zwischen Grund und Folge wesentlich auf einem Vorhergehen des ersteren der Zeit oder der Priorität des Wesens nach. Gerade dies aber soll, wie Schelling ausdrücklich hervorhebt, vom Absoluten nicht gelten, in welchem kein Früher oder Später statthaben soll, so daß in Gott der innere Grund seiner Existenz ihm als Existirenden ebenso vorangehe, wie er zugleich wiederum das Früher des Grundes sei. Mit dieser Einschränkung aber ist der Begriff des Grundes wie der Begriff der Folge überhaupt aufgehoben; es bleibt von dem Inhalte des Satzes vom

Grunde Nichts mehr übrig, und es kann von Grund und Folge in Gott überhaupt gar nicht gesprochen werden. Die Existenz Gottes und ihr Grund müßten nothwendig, wenn folgerichtig gedacht wird, unmittelbar zusammenfallen. Es war eine unstatthafte Willkür, wenn Schelling früher das logische Gesetz der Identität, das ein formales Gesetz des menschlichen, endlichen Denkens ist, auf das Absolute übertrug. Dieselbe logische Willkür ist es, wenn er jetzt den aus der Betrachtung der Erscheinungen gewonnenen Satz vom Grunde ebenfalls verabsolutirt, d. h. auf den Begriff des Absoluten anwendet, wo er doch selbst zugesteht, daß hier der Grund nicht mehr Grund und die Folge nicht mehr Folge, sondern jedes von beiden nur im Andern und durch das Andere sei.

Das logische Fundament also, worauf Schelling seinen Gottesbegriff gründet, ist in Wahrheit hohl und grundlos; welche Aussichten eröffnen sich hieraus für das auf solchem Fundament zu errichtende Gebäude selbst?

3. (Die Unterschiede in Gott.) Der Begriff des Werdens ist der einzige der Natur der Dinge angemessene; aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch Nichts außer Gott sein kann, so können die Dinge ihren Grund nur in dem haben, was in Gott selbst nicht er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Menschlich gedacht, ist dieses Wesen die Sehnsucht, die das Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine, aber doch mit ihm gleich ewig; sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebären, und insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist, für sich betrachtet, Wille, in welchem kein Verstand ist, aber doch Sehnsucht und Begierde desselben, d. h. ein Wille, dessen Ahnung der Verstand ist, dessen Sehnsucht sich nach dem Verstande richtet, ohne ihn schon zu erkennen.

Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung,

durch welche — da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott — sich Gott selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfang bei Gott und der in Gott gezeugte Gott. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand und das — räthsellösende — Wort der Sehnsucht, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfangs regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeug bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Saamen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag. Weil nämlich dieses Wesen der anfänglichen Natur nichts Anderes ist, als der ewige Grund zur Erkenntniß Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten.

Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, dem verborgenen Lichtblick, hervorhebt; so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grunde verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten, aber nicht völlig auseinander getretenen Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das lebendige Band aber, das in der Scheidung, also aus

der Tiefe des natürlichen Grundes als Mittelpunkt der Kräfte entsteht, ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie ebendamit unabhängig von ihm, als ein besonderes, für sich bestehendes Wesen. —

Eine merkwürdige Fälschung und Escamotage von Begriffen ist es zunächst, was in diesem in Böhme'scher Terminologie vorgetragenen Raisonnement auffällt. In der einleitenden logischen Begründung, die Schelling seiner vorzutragenden neuen Gotteslehre zu geben für gut hielt, ist von dem logischen Verhältniß zwischen Grund und Folge die Rede, welches von der Analogie des Verhältnisses zwischen Subject und Prädikat im logischen Satze auf das metaphysische Verhältniß des in Gott sein sollenden Unterschiedes übertragen wird. Erschien diese Uebertragung von vornherein als eine unberechtigte Willkür, so gesellt sich zu dieser ersten nunmehr noch die andere Willkür, daß durch die Taschenspielerkunst des Phantasiedenkens jetzt statt des Grundes im Sinne der die Folge begründenden, ihr vorangehenden wirkenden Ursache der Grund in dem Sinne, in welchem Böhme das Wort nimmt, als Fundament, Substrat oder Unterlage, auf welcher und aus welcher nach Analogie der Zeugung und Entwickelung etwas Anderes hervorgeht, stillschweigend untergeschoben wird. Dadurch wird in das Absolute ein Werden, eine Entwickelung, ein Geschehen verlegt; es wird in demselben eine „vollkommene Geburt" angenommen, wobei (wie Schelling sagt) das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur (in Gott) entsteht, welches das in den andern noch Ungeschiedene geschieden enthalten soll. Wo aber Entstehen, Entfaltung, Veränderung stattfindet, sind nothwendig Beziehungen der Zeit, Vor- und Nachher, Früher und Später vorauszusetzen. Gleichwohl sollen alle diese Vorgänge im Absoluten die Beziehung der Zeit ausschließen und in dem ewigen Zirkel, daraus in Gott Alles wird, kein Erstes und Letztes sein. Dies ist ein

offenbarer, durch keine ältere oder neuere Logik, und wäre sie noch so tiefsinnig, aufzulösender Widerspruch. Denn mag immer hier Alles sich gegenseitig voraussetzen und keines das Andere, keines aber auch ohne das Andere sein; mag immer der Grund zugleich die Folge und die Folge zugleich der Grund, das Vorher zugleich das Nachher und umgekehrt sein: immer sind es Vorgänge, Veränderung, Wechsel, Entstehen, Entfalten — lauter Beziehungen, welche nothwendig die Zeit voraussetzen. Mag ein gährendes und verworrenes Phantasiedenken von ewigem Geschehen im Absoluten faseln; alle Bewegung, alles Geschehen ist nur auf Grund der Zeit, nur in ihr möglich, wenn es gleich anfang- und endlos sein mag. Wo Entfalten, Werden, Hervorgehen des Einen aus dem Anderen stattfindet, tritt das Verhältniß der Wechselwirkung zwischen Bedingendem und Bedingtem hervor, was doch der Begriff des Unbedingten, um dessen Bestimmung sich's handelt, geradezu ausschließt. Das hohle und leere Schattenbild seines Absoluten erhält also bei Schelling nur dadurch Inhalt, daß es mit Beziehungen und Bestimmungen ausgestopft wird, die ohne Ausnahme allesammt der unter die Gesetze des Zeitlichen und Bedingten fallenden daseienden und erscheinenden Wirklichkeit entlehnt sind und mit der offenbarsten Gewaltsamkeit in's Ueberzeitliche und Unbedingte hinaufgeschraubt werden. Das nennt Schelling: uns diese Verhältnisse „menschlich näher bringen", und er zieht überall Ausdrücke, Analogien und Erläuterungen aus der daseienden Wirklichkeit herbei, um mit einem „Gleichsam" der Phantasie die Brücke zu bahnen. Wo aber dieses Gleichsam seine Rolle spielt, ist der Begriff, ist Philosophie am Ende. Darum vermag sich auch Schelling nur noch mittelst der mystischen, formlosen Terminologie Böhme's weiter über diese im Absoluten vorsichgehensollende übermenschliche, überzeitliche, übergeschichtliche Geschichte zu erklären. Nachdem aber die eminente Verstandeskraft des Alles zermalmenden Kant solchen Ueberschwänglichkeiten nicht etwa blos ironisch oder humoristisch ihren Platz angewiesen, sondern das ganze Gewebe der

ihnen zum Grunde liegenden Sophisticationen, Trugschlüsse und Selbsttäuschungen des seine Erfahrungsgrenzen überschreitenden Phantasiedenkens blosgelegt hat, ist es geradezu lächerlich, sich durch Aufwärmung des vermeintlichen Tiefsinns vergangener Jahrhunderte in solche transscendente Geschichten und Prozesse zu verlieren, von einem Unterschiede des Absoluten in und von sich selbst, von Selbsterzeugung und Selbstentwickelung desselben zu reden. Was sich erzeugt, entwickelt und entfaltet, hat seinen Platz in Zeit und Raum, in der daseienden und erscheinenden Welt. Hic Rhodus, hic salta! heißt die Parole des Denkers und Forschers. Was darüber hinausgeht, sind willkürliche Spiele einer denkentfesselten, schwärmenden Einbildungskraft. Und woher in aller Welt — abgesehen von den Böhmischen Wäldern, in denen er das Holz zu seinem theosophischen Gebäude fällte — weiß denn Schelling alles das, was er uns über die Vorgänge im Absoluten vorerzählt? Wenn alle Tage der Mensch aus dem Dunkel des Verstandlosen, aus der Nacht zum Licht des Daseins geboren wird, was berechtigt uns, solchen in einem ganz bestimmt abgegrenzten Gebiete des durch und durch und in der verwickeltsten Weise bedingten Daseins stattfindenden Vorgang auf das Unbedingte oder Absolute zu übertragen? Wie will man die Willkür eines Verfahrens beschönigen, das lauter bedingte Vorgänge und zeitliches Geschehen aus dem Erscheinungsgebiete des allewege bedingten Daseins in den Begriff des Unbedingten hineinschiebt und damit die begrifflichen Grenzen aller Verstandesbestimmungen über die Erfahrungswelt immerfort verwirrt und verwischt? Wenn alle einzelnen erscheinenden Dinge ihre Begründung, ihr Bedingtsein in dem All der Bedingungen finden, jedes einzelne Glied in der Reihe der Bedingungen von der in's Unendliche fortgehenden, uns unergreifbaren ganzen Reihe als unendlicher getragen ist: so folgt daraus für ein folgerichtiges Denken weiter Nichts, als daß außer diesem All der Bedingungen überhaupt Nichts ist; und nur eine nichtssagende, leere Tautologie, welche die unendliche Reihe der Bedingungen als X bezeichnet und

Absolutes nennt, kann diesen Satz so ausdrücken, daß Nichts außer dem Absoluten oder Gott sei, da vielmehr dem allein zulässigen Sinne des-Satzes entsprechend das Absolute eben nichts Anderes als das Nichts ist, welches übrig bleibt, wenn vom All der Bedingungen abstrahirt wird.

4. (Die Möglichkeit des Guten und Bösen.) Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen — so fährt Schelling fort und läßt den erstaunten Leser ohne Aufklärung über den gewaltigen salto mortale, den er ohne alle Spur einer Brücke, eines Ueberganges aus der in Gott angenommenen Natur in die wirkliche, erscheinende Natur macht. Mit einer erstaunlichen Naivetät spricht er mit Einem Male von Wesen, die auf die angezeigte Art aus der Natur entstanden sein sollen, während er uns bisher nur von der in Gott seienden Natur, als dem ewigen Grunde seiner Existenz, und lediglich von überweltlichen, im Absoluten stattfindenden Vorgängen unterhalten hat. Wir haben diesen ganz unvermittelten, gewaltsamen Sprung wenigstens ad acta zu nehmen, da ihn unser transscendentaler Führer gänzlich ignorirt. Er fährt also fort: Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich. Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden oder wodurch sie im bloßen Grunde sind. Da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Prozeß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht, so ist das seiner Natur nach dunkle Prinzip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, Eins in jedem Naturwesen. Das Prinzip, sofern es dunkel ist und aus dem Grunde stammt, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht, als dem Prinzip des Verstandes, erhoben ist, es nicht faßt, bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Urwille oder Universalwille entgegen, der

ihnen zum Grunde liegenden Sophisticationen, Trugschlüsse und Selbsttäuschungen des seine Erfahrungsgrenzen überschreitenden Phantasiedenkens bloßgelegt hat, ist es geradezu lächerlich, sich durch Aufwärmung des vermeintlichen Tiefsinns vergangener Jahrhunderte in solche transscendente Geschichten und Prozesse zu verlieren, von einem Unterschiede des Absoluten in und von sich selbst, von Selbsterzeugung und Selbstentwickelung desselben zu reden. Was sich erzeugt, entwickelt und entfaltet, hat seinen Platz in Zeit und Raum, in der daseienden und erscheinenden Welt. Hic Rhodus, hic salta! heißt die Parole des Denkers und Forschers. Was darüber hinausgeht, sind willkürliche Spiele einer denkentfesselten, schwärmenden Einbildungskraft. Und woher in aller Welt — abgesehen von den Böhmischen Wäldern, in denen er das Holz zu seinem theosophischen Gebäude fällte — weiß denn Schelling alles das, was er uns über die Vorgänge im Absoluten vorerzählt? Wenn alle Tage der Mensch aus dem Dunkel des Verstandlosen, aus der Nacht zum Licht des Daseins geboren wird, was berechtigt uns, solchen in einem ganz bestimmt abgegrenzten Gebiete des durch und durch und in der verwickeltsten Weise bedingten Daseins stattfindenden Vorgang auf das Unbedingte oder Absolute zu übertragen? Wie will man die Willkür eines Verfahrens beschönigen, das lauter bedingte Vorgänge und zeitliches Geschehen aus dem Erscheinungsgebiete des allewege bedingten Daseins in den Begriff des Unbedingten hineinschiebt und damit die begrifflichen Grenzen aller Verstandesbestimmungen über die Erfahrungswelt immerfort verwirrt und verwischt? Wenn alle einzelnen erscheinenden Dinge ihre Begründung, ihr Bedingtsein in dem All der Bedingungen finden, jedes einzelne Glied in der Reihe der Bedingungen von der in's Unendliche fortgehenden, uns unergreifbaren ganzen Reihe als unendlicher getragen ist: so folgt daraus für ein folgerichtiges Denken weiter Nichts, als daß außer diesem All der Bedingungen überhaupt Nichts ist; und nur eine nichtssagende, leere Tautologie, welche die unendliche Reihe der Bedingungen als X bezeichnet und

Absolutes nennt, kann diesen Satz so ausdrücken, daß Nichts außer dem Absoluten oder Gott sei, da vielmehr dem allein zulässigen Sinne des-Satzes entsprechend das Absolute eben nichts Anderes als das Nichts ist, welches übrig bleibt, wenn vom All der Bedingungen abstrahirt wird.

4. (Die Möglichkeit des Guten und Bösen.) Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen — so fährt Schelling fort und läßt den erstaunten Leser ohne Aufklärung über den gewaltigen salto mortale, den er ohne alle Spur einer Brücke, eines Ueberganges aus der in Gott angenommenen Natur in die wirkliche, erscheinende Natur macht. Mit einer erstaunlichen Naivetät spricht er mit Einem Male von Wesen, die auf die angezeigte Art aus der Natur entstanden sein sollen, während er uns bisher nur von der in Gott seienden Natur, als dem ewigen Grunde seiner Existenz, und lediglich von überweltlichen, im Absoluten stattfindenden Vorgängen unterhalten hat. Wir haben diesen ganz unvermittelten, gewaltsamen Sprung wenigstens ad acta zu nehmen, da ihn unser transscendentaler Führer gänzlich ignorirt. Er fährt also fort: Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich. Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden oder wodurch sie im bloßen Grunde sind. Da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Prozeß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht, so ist das seiner Natur nach dunkle Prinzip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, Eins in jedem Naturwesen. Das Prinzip, sofern es dunkel ist und aus dem Grunde stammt, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht, als dem Prinzip des Verstandes, erhoben ist, es nicht faßt, bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Urwille oder Universalwille entgegen, der

jenen gebraucht und denselben als bloßes Werkzeug sich unterordnet.

Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist; so ist der Wille desselben Wesens zwar, sofern es ein einzelnes ist, ebenfalls ein Particularwille, an sich aber oder als Centrum aller andern Particularwillen mit dem Urwillen oder dem Verstande Eins, so daß aus beiden jetzt ein einziges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen, außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts; in ihm sind beide Centra, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes, der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt, d. h. creatürlich ist, ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Prinzip, ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu sein, in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist; denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur, das ausgesprochene, reale Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel. Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Prinzipien, aber ohne völlige Consonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen, und eben in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist d. h. Gott als actu existirend. Geist ist in Gott.

Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich, als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit also, welche in Gott unzertrennlich ist,

muß im Menschen zertrennlich sein, und dies ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen. —

Lösen wir dieses verworrene Gewebe von inneren Widersprüchen in seine Elemente auf, so zerrinnt es in Nichts.

Die Kategorien zunächst, aus welchen dieses Raisonnement zusammengewoben wird, sind die beiden Prinzipien Dunkel und Licht oder Eigenwille und Urwille und die Verklärung oder Transmutation des dunkeln Prinzips in das Licht des Verstandes; ferner höchstes und tiefstes Centrum, zertrennliche und unzertrennliche Einheit, auflösliche und unauflösliche Identität, endlich als das Band, wodurch die Gegensätze zusammengeschweißt werden, das in allen Phasen des Schelling'schen Philosophirens wiederkehrende „Sofern" oder „Inwiefern", das idealistisch verklärte Quatenus des Spinoza, das in Wahrheit nichts Anderes ist als das unheimlich verworrene Thun der gährenden Phantasie selbst, die zwischen den durch die Willkür der Abstraction gewonnenen Gegensätzen hinüber und herübertaumelt, ohne ihrer wiederum anders Meister werden zu können, als dadurch, daß sie durch Machtsprüche in den dunkeln Grund ihres Ursprunges zurückgewiesen werden.

In jedem Naturwesen sollen die zwei Prinzipien sein. Was ist nun aber, sage es uns doch der theosophische Phantast, um an einer bestimmten Naturgestalt mit seiner Weisheit die Probe zu machen! was ist in der Pflanze das dunkle Prinzip des Eigenwillens, was ist andrerseits in ihr das Lichtprinzip des Verstandes oder Universalwillens! Wir erhalten darüber nicht die geringste aufklärende Andeutung; wer sie sucht, wird sich in die öden Steppen der alten Idealitäts-Naturphilosophie oder in die theosophischen Aphorismen der Schelling'schen Jahrbücher wenden müssen. Aber lassen wir ihn dort ad Graecas Calendas suchen. Genügen wir uns bescheidentlich an dem, was uns hier Schelling wirklich bietet! Wie denkt sich der Theosoph, der im Dunkel der Böhmischen Wälder nach dem Lichte ringt, die Verklärung des Pflanzenwesens, die Erhebung desselben in das Centrum des Lichtes? Wie stellt er

sich vor, daß der Partikularwille des Pflanzenwesens das Centrum aller andern pflanzlichen Particularwillen sei? Eine solche Erhebung in's Centrum, du dummer Frager, findet gar nicht Statt in der Pflanze, so wenig wie im Thier und in irgend einem Gewürm, das auf Erden kreucht, sondern einzig und allein im Menschen! Und warum? so wagst du dich schüchtern vor dem Quos ego! des Erderschütterers heraus. Weil (wirst du belehrt) die beiden Prinzipien in den übrigen Naturwesen, die nicht Mensch heißen, wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen nicht zur völligen Consonanz kommen! Weil in ihnen das lösende Wort noch zurückgehalten und unvollständig ist! Aber, fragst du den Mystagogen der Weltschöpfung, der dabei war, als die Berge wurden und über den Wassern der Geist der Ichheit sich erhob, aber wie kommt denn eine Mangelhaftigkeit in den göttlichen Grund, daß den das lösende Wort auszusprechen strebenden Naturwesen dies nur unvollständig gelingt? Und was ist der oder die oder das Hemmende, durch welches das auszusprechende Wort dort noch zurückgehalten wird? Keine Antwort erfolgt auf diese Fragen; der Weise kehrt den Fragern den Rücken, seine Lippen murmeln ein mürrisch-vornehmes: Dumme Menschen, die ihr mich nicht versteht!

Aber wir beschwichtigen unsere Zweifel, denn wir sind die Lernenden, gekommen, um seiner Weisheit auf den Grund zu hören, und Er ist der große Meister, der das mysterium magnum des göttlichen Grundes erschaute! Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort wirklich ausgesprochen, und in dem ausgesprochenen Worte offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend! Aber einige Seiten vorher hatte ja Schelling gesagt, daß schon der Grund der Existenz Gottes nicht sein könnte, wenn nicht Gott actu existirte. Er existirte demnach offenbar schon actu, bevor im Menschen das „Wort ausgesprochen" wurde. Wie kommt es, daß es jetzt im Gegentheil heißt, daß erst im Menschen Gott als actu existirend, d. h. als Geist sich offenbare? Doch halten wir uns an das Letztere, wird nicht damit geradewegs er-

klärt, daß erst im Menschen Gott actu als Geist zur Existenz komme? Klingt das nicht ganz wie das Hegel'sche: Gott, die absolute Substanz, wird Subject, wird Geist; als absolutes Object soll sich Gott an ihm selbst zum Subject bestimmen durch den Weltprozeß? Freilich wohl; nur mit dem Unterschiede, daß die Entwickelung des Absoluten zum Geist bei Hegel als immanenter, diesseitiger Weltprozeß erscheint, bei Schelling als jenseitig-transscendenter, überweltlicher Prozeß, wobei es ihm, wie dem Vater Böhme, um den urbildlichen Paradiesesmenschen gilt! Aber ob urbildlicher, himmlischer Mensch, oder diesseitig-wirklicher Mensch: in der Sache bleibt es sich nichtsdestoweniger gleich. Und wenn denn erst im Menschen Gott zu persönlicher Existenz, zum Geiste gelangt, wenn der Mensch nur das Vehikel für den aus dem Grunde sich erhebenden Entwickelungsprozeß des Absoluten zu vollendeter, actueller Existenz, d. h. Geistigkeit ist, wo bleibt dann die vermeintliche Selbständigkeit und Freiheit des Menschen? Wo bleibt dann überhaupt eine Stelle für den Menschen, der sich ja doch ebenfalls aus dem Grunde entwickeln soll? Ist es aber im Gegentheil nur der Mensch, der sich aus dem Grunde entwickeln soll, wo bleibt dann die Möglichkeit für eine Persönlichkeit oder Geistigkeit des Absoluten? Nur das Eine oder das Andere ist möglich; Schelling aber schlüpft über diesen brennenden Punkt mit der Gewandtheit seiner Proteusnatur hinweg. Gott und Mensch, Geist in Gott und Geist im Menschen stehen ihm ohne Weiteres einander gegenüber, ohne daß man erfährt, wie und woher auf einmal beide kommen, da folgerichtig nur der Eine oder der Andere aus dem Grunde sich erheben konnte.

Die Naivetät, womit diese Schwierigkeit von Schelling einfach übersprungen wird, ist stark. Ohne irgend aus der Fassung zu kommen, wird der Unterschied zwischen Geist in Gott und Geist im Menschen so bestimmt, daß die lebendige Identität beider Prinzipien bei Gott unauflöslich, beim Menschen auflöslich, daß ihre Einheit bei Gott unzertrennlich, beim Menschen zertrennlich sei. Wäre (sagt der Sophist) die Identität beider

Prinzipien im Geiste des Menschen ebenso unauflöslich, wie in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar! Aber kaum erst hatte er ja erklärt, daß die actuelle Existenz Gottes mit seiner Offenbarung als Geist im Menschen zusammenfalle, im Menschen also die Einheit beider Prinzipien stattfinde. Wozu müssen sie denn überhaupt wieder sich trennen? Damit ein Unterschied zwischen Gott und Mensch sein kann! Man sieht, es wird unserem Theosophen, wie des Teufels Muhme, der Schlange, bei seiner Gottgleichheit bange! Und so bringt er, wie im Jahre 1810 Jean Paul an Jacobi schrieb, den Ungrund in Gott an, um allda für den Teufel Quartier zu machen. Nach dem Obigen stellt sich für Schelling die Sache so: die Einheit oder Identität der Prinzipien heißt und ist Gott, so lange sie unzertrennlich bleibt; sie hört auf, Gott zu sein, und heißt Mensch, so bald ein Riß in sie kommt und sie zertrennlich wird — und dies (sagt er) ist die Möglichkeit des Guten und Bösen. Die eigentliche Consequenz des Schelling'schen Raisonnements wäre aber vielmehr diese, daß er aus dem Grunde erhobene und im Menschen als Geist actu existirende Gott selbst es ist, der zum Teufel wird, d. h. der die Möglichkeit der Zertrennlichkeit der Prinzipien und damit die Möglichkeit des Guten und Bösen an sich hat. Denn nicht zwei, sondern nur Ein Wesen hat sich ja aus dem Grunde erhoben. Und an diese eigentliche Consequenz seiner Voraussetzungen, über die sich Schelling nicht klar wurde, würde sich dann die andere knüpfen, die Schopenhauer wirklich vollzog, indem er an die Stelle der Theodicee eine Teleologie des Teufels setzte und den Schelling'schen Willen des Grundes in seiner Entwickelung durch den Weltprozeß als eigentlichen Willen zum Leben, der endlich zu Verstand kommt, zum Urheber alles Elendes und Leidens in dieser schlechtesten Welt macht, über welches nur durch absolute Verneinung dieses Lebenswillens hinwegzukommen ist, freilich um damit am Ende eben dahin zu kommen, von wo Schelling ausging, zum absoluten Nichts. —

Mit einem einzigen kühnen Satze also, haben wir gesehen, hat sich Schelling zu dem entscheidenden Punkte aufgeschwungen, wo die Möglichkeit des Guten und Bösen hervortritt. Sehen wir zu, wie er weiter mit dieser Möglichkeit zurecht und damit zur Wirklichkeit des Bösen im Menschen kommt!

5. (Wesen und Grund des Bösen:) Wir sagen, so fährt er fort, ausdrücklich nur: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Prinzipien begreiflich zu machen. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden wird, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzipe Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist; oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes, von Gott geschiedenes Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß der Eigenwille oder die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Kreatürlichen in's Uebercreatürliche gehoben; sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist. Dadurch, daß sie Geist ist, ist die Selbstheit frei von beiden Prinzipien; sie ist dies aber nur dadurch, daß sie als Eigenwille wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß sie zwar als Eigenwille im Grunde noch bleibt, weil immer ein Grund sein muß, aber blos als Träger und gleichsam Behälter des höhern Prinzips des Lichts. In der Identität mit dem Universalwillen bleibt der Eigenwille im Centrum, als Particularwille ist er in der Peripherie oder als Creatur. Dadurch aber, daß die Selbstheit den Geist hat, weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht, kann sie sich trennen vom Licht, d. h. der Eigenwille kann sterben, dasjenige als Particularwille zu sein, was er doch nur in der Identität mit dem Universalwillen ist. So entsteht also im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Prinzipien. Bleibt dagegen der Eigen-

wille des Menschen als Centralwille im Grunde, so daß das göttliche Verhältniß der Prinzipien besteht, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. Jene Erhebung des Eigenwillens ist das Böse, diese Unterordnung dagegen das Gute.

Daß jene Erhebung des Eigenwillens aus seiner Uebernatürlichkeit in der Tendenz, sich als allgemeinen Willen zugleich particular und kreatürlich zu machen, das Böse sei, erhellt daraus, daß er dabei das Verhältniß der Prinzipien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben und den Geist außer dem Centrum und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt. Denn der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften. So lange er nun in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maaß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centrum als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen, und statt desselben herrscht ein bloßer Partikularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich vereinigen kann und der daher streben muß, aus den von einander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste, ein eigenes und absonderliches Leben zu formiren, was insofern möglich ist, als das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, auch im Bösen immer noch fortbesteht. Da es jedoch kein wahres Leben sein kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältniß bestehen konnte; so entsteht zwar ein eigenes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Nach diesem allein richtigen Begriffe des Bösen beruht es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien. Alle andern Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewußtsein gleich unbefriedigt; sie beruhen im Grunde sämmtlich auf dem verneinenden Begriffe der Unvollkommenheit der Creatur, auf einem bloßen privativen Begriff des Bösen. Auch nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit kommt das Böse. Darum

zeigt auch das Thier nur Begierde und Instinct, in welchen beiden das finstere und lichte Prinzip, nicht aber Böses und Gutes zur Erscheinung kommen. Der Mensch allein hat das schlimme Vorrecht, daß er (wie Baader, der diesen richtigen Begriff des Bösen in neuern Zeiten wieder hervorgehoben hat, richtig bemerkt, nur über oder unter dem Thiere stehen kann.) —

Schelling will mit dieser Darlegung ausdrücklich nur die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herleiten und setzt ihr allgemeines Fundament in den Unterschied zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist. In dieser Herleitung der Möglichkeit des Bösen ist von der allgemeinen Wirksamkeit desselben, wie vom Wirklichwerden desselben im einzelnen empirischen Menschen noch gar nicht die Rede; es soll also in dieser Erörterung, die wir vorgeführt haben, noch keine Rede davon sein, wie das Böse als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Diese letztere Untersuchung folgt erst noch. Es kommt ihm also bei der vorgeführten Erörterung lediglich darauf an, begreiflich zu machen, wie die in allen Weltwesen wirkenden entgegengesetzten Prinzipien, anstatt in Consonanz mit einander zu sein, was in Gott der Fall sei, auflöslich und zertrennlich sein können, worin ihm eben die allgemeine (metaphysische oder, wenn man will, naturphilosophische) Möglichkeit des Bösen liegt.

Dieses scheinbar gründliche Auseinanderhalten verschiedener Seiten der Frage erweist sich jedoch als eine Abstraction, wodurch von vorn herein der eigentliche Gesichtspunkt der Frage verschoben und der Zusammenhalt ihrer Elemente aus den Fugen gerissen wird. Wie ist es möglich, die letzten Gründe der Möglichkeit des Bösen bis in den Schöpfungsprozeß hinein zu verfolgen, wenn nicht vorher durch eine empirische Analyse der Elemente des im einzelnen Menschen thatsächlich wirksamen Bösen der Anhaltspunkt gewonnen ist, um von da rückwärtsgehend die thatsächlich alles erscheinende, d. h. in der empirischen Wirklichkeit hervortretende Böse

constituirenden Elemente bis in ihre Wurzeln in den letzten Gründen der allgemeinen Natur hinein zu verfolgen? Die zum Begriff des Bösen gehörenden Elemente müssen doch erst bekannt sein, ehe man darauf ausgehen will, ihre Wurzeln aufzudecken. Wo nicht, so muß sich der in die Tiefen steigende Forscher den Einwurf gefallen lassen, sich gar nicht klar gemacht haben, was er eigentlich da sucht. Dies nun aber, worin das in der empirischen Wirklichkeit auftretende Böse sich vom Guten unterscheidet, worin seine specifische Eigenthümlichkeit besteht, was den empirischen Charakter des in der Erscheinung wahrnehmbaren Bösen, dem Guten gegenüber, ausmacht, erfahren wir bei Schelling keineswegs. Er nimmt Gut und Bös als von vornherein bekannte Dinge oder Erscheinungen; er setzt voraus, daß darüber kein Zweifel und keine Verschiedenheit der Ansichten stattfinde, was in der Erfahrung als gut oder bös bezeichnet werde. Er trägt darüber eine allgemeine Vorstellung bei sich, ohne daß wir zunächst erfahren, worin diese bestehe. Er setzt sie stillschweigend voraus, indem er mit Siebenmeilenstiefeln den weiten, halsbrechenden Sprung macht aus der Oberfläche der Erscheinung des Bösen im wirklichen Menschenleben in die Weltanfänge selbst, wo die letzten oder ersten Gründe dieser Erscheinungen liegen sollen. Die ganze Reihe mannichfaltigster Mittelglieder, die zwischen diesen beiden äußersten Punkten liegen, wird einfach übersprungen und damit der berechtigte Zweifel geweckt, ob denn das, was in jener Tiefe des Schöpfungsgrundes als Wurzelfäden des möglichen Bösen bezeichnet wird, mit den wirklichen Elementen des in der Erscheinung auftretenden Bösen noch zusammenhängt oder ob nicht im Gegentheil durch dieses jähe Ueberspringen der ganzen Reihe aller Zwischenglieder das Band des Zusammenhanges zwischen den vermeintlich ersten Gründen und den in der Wirklichkeit erscheinenden Elementen ganz und gar zerrissen ist. Vorsichtig-besonnene Forschung hätte es jedenfalls vorziehen müssen, von der Erscheinung ausgehend, zunächst und vor Allem die im erscheinenden Wesen des einzelnen Menschen sich der Beobachtung darbietenden Eigen-

thümlichkeiten des Bösen festzustellen. Von da weiter rückwärtsschreitend, hätte der Forscher die nächstliegenden Gründe dieser Eigenthümlichkeiten in der Organisation des Menschen selbst aufzusuchen gehabt, ehe er dazu kommen konnte, in den fernerliegenden Naturbedingungen des Menschendaseins die Potenzen aufzuzeigen, die sich als wesentliche Voraussetzungen oder Naturelemente des Bösen zu erkennen gäben. Sich von dem allgemeinen Prozeß des Naturlebens, als dessen Spitze das Menschendasein erscheint, zu den ersten Schöpfungsgründen fortzuschwingen, um die Grundwurzeln des Bösen auch dort aufzuweisen, dies hätte jedenfalls erst der letzte, nur mit der äußersten Vorsicht zu thuende Schritt sein dürfen, der neben und hinter sich zuvor möglichst festen Boden hätte gewonnen haben müssen.

Der speculative Phantast kennt, wie gesagt, diese Rück-, Vor- und Umsicht nicht. Er überfliegt die ganze Reihe empirischer Bedingungen als einen langweiligen und mühseligen Weg. Das Genie bedarf dieses Ganges nicht, sondern versetzt sich mit der magischen Hermeslaterne der speculativen Anschauung unmittelbar in die Tiefe des Weltgrundes, wo es in der Werkstätte der Schöpfung auch die ersten Spuren und Wurzeln des Bösen erschaut. Und der dünne Faden, von welchem dieser ungeheure Sprung in das Bodenlose des Weltgrundes getragen wird, der Faden, auf welchem der speculative Aequilibrist seine Künste macht, ist lediglich die von aller und jeder Erfahrung verlassene Einbildungskraft. Lassen wir jedoch das Bedenkliche dieses Schelling'schen Verfahrens auf sich beruhen und fühlen dem, was dabei zum Vorschein kommt, genauer auf den Zahn! Wir haben es also hier mit dem Spiel derjenigen Elemente zu thun, welche im tiefen Mysterium des Weltgrundes in unvordenklichen Zeiten oder vielmehr im Abgrunde der Ewigkeit die Bedingungen sein sollen für den Hergang des Bösen. Es handelt sich somit um den Grund und Ursprung des radikalen Bösen, nicht um die in unserer zeitlichen Existenz hervortretende wirkliche und thatsächliche Entzweiung des Bösen, deren Ursprünglichkeit vielmehr bei jedem Einzelnen schon

vorausgesetzt wird als ein in der ganzen Natur wirkender Grundgegensatz. Wie ist dieses radicale Böse abzuleiten, das aller Einzelthat des wirklich Bösen ewig vorausgeht und das, als eine allgemeine Gewalt der Natur selbst, eine Entzweiung der in ihrem Schooße waltenden Mächte wirkt, in deren Gegensatz der erscheinende Mensch eingeboren ist, so daß sich diese Entzweiung in ihm nur fortsetzt und zur Erscheinung kommt, um hier endlich ihre Auflösung zu finden — wie also ist dieses radicale Böse abzuleiten? Wo liegt der Grund desselben? Um die Beantwortung dieser überschwänglichen Frage, die für die empirische Forschung eine schlechterdings unmögliche ist, dreht sich Schelling's uns vorliegendes Raisonnement.

Das Grundwesen des Menschen, das intelligible Wesen der Ichheit oder Selbstheit wird in das Absolute selbst verlegt. Aus dem im Absoluten unterschiedenen Grunde geht der ewige oder intelligible Mensch, das urbildliche Ich oder Selbst durch seine eigene außerzeitliche That hervor, die als schlechthin ursprüngliche mit der Schöpfung selber zusammenfällt. Schon lange vorher, ehe sich geschichtlich der wirkliche Mensch aus dem Chaos sich zerstörender Schöpfungen des Erdkörpers erhob, oder vielmehr in gar keiner Zeit erhob sich der Mensch aus dem in Gott seienden Grunde der göttlichen Existenz. Schon vor dem wirklichen Ich des geschichtlichen Menschen hat das Ur-Ich in diesem absoluten Grunde Existenz durch seine eigene freie That. Dieser aus dem Grunde der Natur in Gott emporgehobene rein intelligible Urmensch ist, als Selbstheit, von Gott geschieden und, relativ auf Gott, unabhängig, ein besonderes Wesen. Als solcher ist er Eigenwille oder Partikularwille, welcher außerhalb des Grundes steht und mit dem radikalen Bösen identisch ist. Aus dem Grunde gewichen soll also der Eigenwille sein, und doch wird wiederum gesagt, daß selbst im Bösen der Grund der Natur immer noch fortbestehen solle. Freilich muß er letzteres wohl, wenn er existiren soll, denn der Grund ist ja eben Grund der Existenz, und ein aus dem Grunde gewichener Wille wäre damit auch der

Existenz verlustig gegangen. Aber wie sollen wir uns dann einen (nämlich den bösen) Willen denken, der außerhalb des Grundes stehen soll? Schelling's Erörterung löst diesen vernichtenden Widerspruch nicht, ja er merkt ihn nicht einmal. Wir erfahren auch nicht, was denn das heißen soll: die Selbstheit habe sich aus dem Grunde der Natur in Gott emporgehoben, um selbständig und ein von Gott unterschiedenes Wesen zu sein. Um letzteres zu können, muß sie doch nothwendig im Zusammenhang mit diesem Grunde bleiben, der ja Grund der Existenz Gottes, also nothwendig auch der Selbstheit ist. Derselbe muß auch in der selbständig gewordenen Selbstheit fortbestehen, und doch — sagt Schelling — soll der Eigenwille der Selbstheit außer dem Grunde stehen. Was in aller Welt soll er aber dann noch sein, wenn er außer dem Grunde aller Existenz steht?

Die Selbstheit, heißt es weiter, muß geistig werden. Was ist Geist? Nach Schelling steht der Geist über dem Lichte, ist über und außer aller Natur, über der Einheit des Lichts und des dunklen Prinzipes sich erhebend, in's Ueberkreatürliche erhoben. Als geistig geworden ist also die Selbstheit frei von den beiden Prinzipien. Gleichwohl heißt es aber alsbald wieder, sie sei nur dadurch Geist und über der Natur, daß sie in das Licht, als den Urwillen, umgewandelt sei. Als Eigenwille also bleibe sie im Grunde, weil immer ein Grund sein müsse, aber blos als Träger des höheren Prinzips, des Lichtes. Aber dieses soll ja doch ebenfalls, wie wir hörten, ein solches sein, über welches sich die Selbstheit als Geist erhebt und in welches sie sich, als den Unwillen, umwandelt! Endlich heißt es, der Centralwille sei im Unterschiede vom Partikularwillen der im Grunde der Natur bleibende, in der Natur schaffende Universalwille, der sich nie über das Licht oder den Urwillen erhebe, sondern sich eben im Centrum der Natur oder im Grunde halte. Wir haben aber gehört, daß sich als Geist die Selbstheit über das Licht erhebe und doch zugleich in dasselbe umwandle. Wie ist denn beides Entgegengesetzte zugleich möglich?

In einen solchen unauflöslichen Knäuel der schreindsten Widersprüche verwickelt sich das Schelling'sche Raisonnement, welches die Tendenz hat, die Möglichkeit des Bösen zu erklären. Wie eigentlich durch seine ursprüngliche, vorzeitliche That der Mensch, die Selbstheit, böse oder gut wird, d. h. durch welchen entscheidenden Charakter dieser transscendenten Urthat ihrer Erhebung aus dem Grunde das Gut- oder Bösesein bedingt ist, dies erfahren wir so wenig, daß vielmehr der ganze beschriebene Vorgang eben nur die Erhebung der Selbstheit zum Geiste und diese wiederum, beim Lichte betrachtet, nichts Anderes ist, als die Selbstoffenbarung des Absoluten als Geist selber. Nach Schelling's Erörterung also fällt der Ursprung des Urbösen selbst nicht blos mit der Erhebung des Ich aus dem Grunde, mit der Entstehung der Selbstheit überhaupt, sondern geradezu mit dem Werden des Absoluten selbst zum Geiste, mit der Vollendung Gottes zur actuellen Existenz unmittelbar zusammen. Mit andern Worten: das sich zum actu existirenden, als Geist auftretenden Gotte vollendende Absolute fällt hiernach folgerichtig nicht blos mit der zur Persönlichkeit oder zum Geiste sich entwickelnden Selbstheit, sondern auch mit dem radicalen Bösen unmittelbar zusammen; Gott, Mensch und Teufel sind im Grunde, nach Schelling's Consequenz, identisch! Mit diesem erbaulichen Resultate schließt sich das Bekenntniß zusammen, daß die ganze tiefsinnig seinsollende Speculation über die Möglichkeit des Bösen und dessen radicalen Grund entweder über aller Kritik steht — für den speculativen Phantasten nämlich oder den Ritter der schwärmenden Einbildungskraft, der sich der Zügel des Verstandes völlig entledigt hat —, oder aber unter aller Kritik ist, sobald dem Verstande das Urtheil überlassen wird.

6. (Das Wirklichwerden des Bösen): Die Möglichkeit des Bösen (so fährt Schelling fort) schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese ist eigentlich der größte Gegenstand der Frage. Es ist zu erklären, wie dasselbe als unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorgehen kön-

nen. Daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen, ergiebt sich aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Prinzipien ist und dieselbe Einheit nur im Geiste des Menschen wirklich ist; so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre, wie in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden sein, er ginge in Gott auf. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden. —

Halten wir Schelling sogleich hier an der Consequenz seiner Anschauung fest, so wird der absolute Unsinn klar! Einmal doch in jener zeitlosen Ewigkeit, da diese Dinge vorgehen sollen, war diese Einheit, ehe sie aufgelöst und zertrennt wurde, im Geiste des Menschen (des Ur-Ich, der intelligiblen Selbstheit) wirklich, der Mensch also von Gott ursprünglich nicht unterschieden. So wie aber die Trennung der Prinzipien eintrat, und so kurz oder lange dieselbe auch dauern mag, ist die vorausgesetzte Einheit überhaupt und durchaus, auch in Gott, offenbar aufgelöst, da sie ja nur im Geiste des Menschen wirklich sein kann. Denn daß Schelling sagt, sie sei in Gott unauflöslich, nur im Menschen zertrennlich, dies hilft ihm nicht das Mindeste, ist vielmehr geradezu ein offenbarer Widerspruch. Denn sie ist ja als Einheit ausdrücklich nur im Geiste des Menschen wirklich, nur in diesem actu existirend, und es ist überdies nur ein und derselbe Grund der Existenz, aus welchem sich die Persönlichkeit und actu existirende Geistigkeit Gottes wie des Menschen erhebt und allein auch, nach Schelling, als Ein Act der Erhebung aus dem Grunde hervortreten kann. Löst sie sich also im Geiste des Menschen auf, so ist sie auch in Gott nicht mehr offenbar oder actu existirend. Die Bedingung ist aufgehoben, unter welcher Gott actu existiren soll; seine Existenz ist eben die aufgelöste, zerrissene Einheit, d. h. was vor dem Eintreten des Risses Gott hieß, ist mit und durch den eingetretenen Riß das radikale Böse, die absolute Zerrissenheit selbst, also der Teufel geworden. Schelling's Gott ist damit unrettbar in die Gestalt des Teufels transmutirt oder gegenverklärt worden, was der Urheber dieser

eigenthümlichen Theologie ohne Zweifel jetzt, wenn er die Wahrheit nicht mehr in einem Spiegel und in dunklem mystisch-theosophischen Worte, sondern von Angesicht zu Angesicht schaut, auch eingesehen haben wird. Hören wir aber weiter, wie er vor einem halben Jahrhundert zu München im Spiegel Böhme's und Baader's dachte!

Der Mensch (in seinem intelligiblen, außerzeitlichen Dasein und Hervorgang aus dem Grunde nämlich) ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicher Weise in sich hat (d. h. also im Lichte der Schelling'schen Consequenz ausgedrückt: wo er den Sprung aus seiner Gott-Identität in die Teufelslarve thun kann). Das Band der Prinzipien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt: was er auch wähle (d. h. ob er in seiner Göttlichkeit stehen oder sich in den Teufel umwandeln will), es wird seine That sein. Aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben (warum? vermuthlich, weil es ihm bei seiner Göttlichkeit bange wird!); denn Gott muß nothwendig sich offenbaren (und wir haben ja gehört: er kann dies nur in seinem Gegentheil, das Gute nur im Bösen!). Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dies ist; es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen sein, wär' es auch nur, um die beiden Prinzipien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. (Also — man merke dies wohl! — auch Bewußtsein hat der intelligible Mensch des Grundes bereits!). Nun scheint die Sollicitation zum Bösen nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können und die Annahme eines solchen demnach*) unvermeidlich. Allein wir haben ein für alle Mal bewiesen (und wir unsererseits haben gesehen, wie es um diesen vermeintlichen Beweis in Wahrheit steht!), daß das Böse als solches nur in der Creatur (in Wahrheit hat Schelling nur von der aus dem Grunde sich erhebenden Selbstheit gespro-

*) Im Original steht dennoch; offenbar nur ein Druckfehler.

chen) entspringen könne, indem nur in dieser die beiden Prinzipien, Licht und Finsterniß, auf zertrennliche Weise vereinigt sein können. (Welche Täuschung dieser Versicherung zum Grunde liegt, ist uns aber klar geworden!). Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse sein, da in ihm keine Zweiheit der Prinzipien ist; es ist uns daher auch zur Erklärung des Bösen Nichts gegeben außer den beiden Prinzipien in Gott. (Daraus folgt aber direct, daß also Gott oder das Absolute, als beide Prinzipien in seinem Wesen enthaltend, eben dadurch der Grund und Ursprung des Bösen ist; also auch hier wiederum unausweichlich dieselbe Consequenz, die oben hervorsprang: Gott und Teufel sind in der Schelling'schen Theologie wesentlich identisch. Aber wo, in welchem Punkt in Gott, in welchem der beiden Prinzipien, die sein Wesen ausmachen, liegt die Versuchung und Sollicitation zum Bösen? Die Antwort heißt:) Als Geist, d. h. als das Band beider Prinzipien (welches aber — vergessen wir dies nicht! — nur im Menschen actu existirend ist!), ist Gott die reinste Liebe; in der Liebe aber kann nie ein Wille zum Bösen sein. (Nebenbei erfahren wir von unserm Mystagogen in den Labyrinthen der unvordenklichen Ewigkeit, daß außer Bewußtsein der intelligible Mensch oder die transscendente Ichheit auch der Liebe theilhaftig ist!)

Ebensowenig (fährt Schelling fort) kann ein Wille zum Bösen im idealen Prinzipe sein; aber der Wille der Liebe und der Wille des Grundes in Gott sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist und von Anbeginn für sich wirkt. Der Wille des Grundes muß, vom Willen der Liebe abgewandt, ein eigener und besonderer Wille sein, damit der Wille der Liebe zur Offenbarung komme. Und seinerseits kann der Wille der Liebe dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte; denn der Grund muß wirken, damit die Liebe reell existiren könne. Wollte nun der Wille der Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten. Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der (sogenannten göttlichen)

Zulassung des Bösen. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne. —

Das ganze Kunststück dieses aus dem Saffian der Böhme'schen Terminologie zugeschnittenen Raisonnements besteht darin, daß das im wirklichen menschlichen Bewußtsein beobachtete Spiel der Elemente desselben in den Begriff des Absoluten hineingetragen, was hier von Zwiespalt und Kampf entdeckt worden, dem Absoluten zugeschoben wird, damit die leere Identität doch einen Inhalt habe. Verdankt sie nun diesen lediglich der daseienden Wirklichkeit, so erscheint jene Verdoppelung der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit im Absoluten, das Hineinschauen des Erfahrungsinhaltes in das transcendente Spiegelbild der Wirklichkeit als eine bloße Hallucination der luxurirenden Phantasie. Zu widerlegen sind aber solche Hallucinationen der Einbildung nicht; wer sie hat, glaubt eben daran und ist in diesem Glauben selig.

Der Anblick der ganzen Natur (fährt Schelling fort) überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welchen alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und Bestimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige in so manchen Formationen der Natur beweist, daß außer der geometrischen Nothwendigkeit und Ordnung, die hier gewirkt hat, Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiele waren. Eine Art von Freiheit, Begierde, Trieb sind das Schaffende selber gewesen, was auf den Begriff der Selbstheit und Ichheit führen muß. Aber es sind in der Natur zufällige Bestimmungen, die nur aus einer gleich in der ersten Schöpfung geschehenen Erregung des irrationalen oder finsteren Prinzips der Kreatur, nur aus aktivirter Selbstheit erklärlich sind. Das Böse inzwischen kündigt sich in der Natur nur durch seine Wirkung an; in seiner unmittelbaren Erscheinung, als es selbst, kann es erst am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, die nichts Anderes, als die Geburt des Lichtes — das Reich der

Natur — ist, das finstere Prinzip als Grund sein mußte, damit das finstere Prinzip aus ihm erhoben werden könnte; so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes — des Reiches der Geschichte — und daher ein zweites Prinzip der Finsterniß sein, das um so viel höher sein muß, als der Geist höher ist, denn das Licht. Dieses Prinzip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe jetzt ein höheres Ideales, als das Licht ist, entgegensetzt. Das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort muß die Menschheit oder Selbstheit annehmen und selber persönlich werden. Dies geschieht allein durch die Offenbarung, auf ihrem höchsten Gipfel, welche der urbildliche und göttliche Mensch selber ist, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der (geschichtliche) Mensch selbst geschaffen sind. Das nämliche Prinzip, das in der ersten Schöpfung, der Geburt des Lichtes — dem Reiche der Natur — der Grund war, ist auch in dem Reiche der Geschichte, nur in einer höheren Gestalt, wiederum Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böse ist ja nichts Anderes, als der Urgrund zur Existenz, wiefern er im erschaffenen Wesen zur Actualisirung strebt, und also in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Aber das Böse kann nie zur Verwirklichung gelangen und dient blos als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft sich herausbilde. Auch in der Geschichte bleibt das Böse Anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder Bewußtlosigkeit über die Sünde voran. Auch in der Geschichte hat sich der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbart. Dem Zeitalter der seligen Unentschiedenheit aber, wo weder Gutes noch Böses war, folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er mit seinen göttlichen Kräften für sich vermöge, wo erdentquollene Orakel das Leben der Menschen bildeten und leiteten. Es erschien die Zeit der höchsten

Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanze der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Prinzip endlich als welterobernbes Prinzip hervortrat, um ein Weltreich zu gründen. Diese Herrlichkeit löst sich auf, und das Chaos tritt wieder ein, in welchem das Böse mächtiger als je herrscht. Aber der Augenblick, in welchem die Erde zum zweiten Mal wüst und öde wird, ist auch der, in welchem das höhere Licht des Geistes geboren wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber in noch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung. Es erscheint, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegen zu treten (Satan in persönlicher Gestalt? oder wie dachte sich's sonst Schelling?), in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme und die Beziehung des Grundes auf Gott hergestellt werde. Der Anfang der Heilung ist ein Zustand des Hellsehens, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menschen fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen entgegenwirken. Endlich erfolgt die Krisis in der turba gentium, die den Grund der alten Welt überströmen, wie einst die Wasser die Schöpfungen der Urzeit, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen, ein neues Reich, welches den steten Kampf des Wortes gegen das Chaos zeigt, einen bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernden Streit des Guten und Bösen, worin eben Gott als Geist, d. h. als actu wirklich sich offenbart. —

Mit Siebenmeilenstiefeln durchschreitet Schelling das Reich der wirklichen Natur und der Geschichte. Wie es zugehe, daß die erscheinende Natur aus dem in Gott seienden Grunde hervorgeht; welche Rolle dabei die Selbstheit oder Ichheit, der aus dem Grunde hervorgangene urbildliche oder göttliche Mensch spielt; wie sich sein Eigenwille nicht minder, als sein Liebewille, beim Durchgang durch die Naturstufen bis zum endlichen Durchbruch des wirklichen, geschichtlichen

Menschen befindet und wirksam zeigt, oder nicht: von alle dem, so wichtig es für Schelling hätte erscheinen müssen, erfahren wir nicht das Mindeste, obgleich er früher ausdrücklich behauptet hatte, es müsse gezeigt werden, daß alles Wirkliche, die Natur, die Welt der Dinge Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe, daß Alles Ichheit sei.

Wir werden in Bezug auf das Reich der Natur nur mit der Bemerkung abgespeist, daß das Zufällige in der Natur auf das Böse, den Eigenwillen zurückzuführen sei, eine Schrulle, die als willkürliches Spiel der Phantasie ohne empirische Begründung bleibt. Ein ebenso willkürlicher Einfall ist es, das Böse für den Urgrund der Existenz zu erklären, wiefern er im erschaffenen Wesen zur Verwirklichung strebe. Es wird dabei übersehen, daß die Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit immer das Herrschende auch über das Zufällige in der Natur bleibt. An Widersprüchen mit sich selbst fehlt es natürlich auch in dieser Partie nicht. Wie verträgt sich die Behauptung, daß der in der Natur wirkende Grund ewig nur Grund bleibe, ohne Selbst zu sein, da er ja doch da und dort in der Natur als Freiheitsregung und Eigenwille auftrete? Soll denn nicht der Universal- oder Centralwille ebenfalls der in der Natur schaffende Grund sein? Soll denn nicht auch im Bösen die Selbstheit immer noch im Grunde bleiben? Und wenn denn die Natur in Gott oder der Grund zu seiner Existenz von ihm als der Wille zu seiner Offenbarung empfunden wird und wenn ferner der Grund selbst göttliche Kräfte enthält, so muß folgerichtig im Grunde selbst der Keim zum Geist oder das Wesen des Liebewillens wirken, und der Gegensatz einer behaupteten Bewegung Gottes nach seiner Natur und einer solchen nach seinem Herzen oder der Liebe löst sich damit in sich selbst auf, ist nur Spiel der hinüber und herüberschwankenden Phantasie mit Scheingegensätzen, die nicht einmal die Abstraction geschaffen hat, sondern die reine Willkür.

Nicht blos für den Urgrund der Existenz der Natur wird aber von Schelling das Böse erklärt, sondern auch das Reich der Geschichte soll aus dem Bösen (der Finster-

niß) geboren und das Böse in der Geschichte nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes sein. Die Weltgeschichte wird zum Reich des Teufels, dem freilich der Geist der Liebe ein höheres Ideales entgegensetzen soll, das in die Welt gesprochene Wort, das die Selbstheit annimmt und persönlich wird. Aber die Consequenz der Schelling'schen Prinzipien ist nicht diese und damit die Heilung des Risses, sondern die absolute Teleologie des Teufels. Wie sich nämlich in der ersten Schöpfung, dem Reiche der Natur, die Selbstheit im Bösen das Licht oder das in die Welt gesprochene Wort zu eigen machte und darum eben als ein höherer Grad von Finsterniß erscheint; so muß nach dieser Analogie das nämliche Prinzip der Finsterniß, welches nur als höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes auch in der Geschichte walten soll, folgerichtig auch hier sich das in die Welt gesprochene Wort eigen machen und die Finsterniß des Bösen auf's Aeußerste bringen. Warum der umgekehrte Fall eintreten und hier das in allen anderen Dingen (nach Schelling's eigner Erklärung) noch zurückgehaltene und nur unvollständig ausgesprochene Wort nun seinerseits die Initiative ergreifen und die Selbstheit sich eigen machen und persönlich werden soll, damit ein höherer Grad des Lichtes hervortrete, davon wird weder der geringste Grund angegeben, noch liegt dazu irgend eine Veranlassung vor. Denn der urbildliche Mensch, in welchem alle anderen Dinge und der geschichtliche Mensch selbst geschaffen sind, ist selber, nach Schelling, die aus dem in Gott seienden Grunde emporgehobene Selbstheit, und das vom ewigen Geist in die Natur ausgesprochene reale Wort ist in der Natur nicht minder, als in der Geschichte, nur in der Einheit von Licht und Dunkel. Warum es in der Geschichte zu größerer Consonanz soll gelangen können, als in der Natur, dafür ist bei Schelling durchaus kein Grund zu finden. Das Eintreten eines erlösenden Prinzipes bleibt ganz und gar unmotivirt und unvermittelt, während man hätte erwarten sollen, daß — wozu sich allerdings in den Böhme'schen Wäldern Spuren finden — schon im Reiche der Natur das Sichregen des erlö-

senden Prinzips aufgezeigt worden wäre, um parallel mit dem sich steigernden finstern Prinzip sich ebenfalls zur höhern Potenz zu erheben. Warum in der Geschichte das Böse Anfangs noch im Grunde verborgen bleiben und der Geist der Liebe sich nicht alsobald offenbart haben soll, warum sich nicht sofort das Gute durch eigne Kraft soll aus dem Grunde des Bösen herausbilden können, darüber wird ebenfalls kein Aufschluß gegeben. Das Alles macht sich rein willkürlich eben nur gerade so, wie es der Phantasie am Gängelbande dogmatischer Voraussetzungen, die ihre Bestätigung finden sollen, beliebt. Darum sind auch in der theosophischen Skizze einer Geschichtsphilosophie, die hier von Schelling angedeutet wird, die Epochen der Geschichte ebenso willkürlich und unbestimmt, ebenso erfahrungswidrig und kritiklos, wie es die früheren, in dem Systeme des transscendentalen Idealismus und den Vorlesungen über akademisches Studium von Schelling gegebenen Bestimmungen waren. Gott soll Mensch werden müssen, damit der Mensch wieder zu Gott komme und der Geist der Liebe actuelle Wirklichkeit erhalte. War aber nicht schon im Abgrunde der Ewigkeit Gott bereits Mensch, da er doch überhaupt nur im Geiste des ewigen, urbildlichen Menschen actu existirte? Tritt aber letzteres erst am Ende des kreatürlich-geschichtlichen Processes ein, so war bis zu diesem Wendepunkt Gott nicht actu existirend, und der Teufel hat statt seiner die Welt regiert.

7. (Das Wesen der formellen oder Wahl-Freiheit). Wie im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, dies ist noch besonders zu untersuchen. Da muß nun der gewöhnliche Begriff, daß die Freiheit grundlose (d. h. ohne bewegende Gründe sich entscheidende) Willkür sei, als ungereimt verworfen werden. Zufall ist überhaupt unmöglich; er widerstreitet der Vernunft, wie der nothwendigen Einheit des Ganzen, und wenn Freiheit nicht anders, als mit der gänzlichen Zufälligkeit der einzelnen Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten. Es setzt sich diesem Systeme des Gleichgewichts

der Willkür mit vollem Fug der Determinismus entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sei, die in einer vergangenen Zeit liegen und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen. Gäbe es keinen höheren Standpunkt, so verdiente der letztere — der deterministische — unläugbar den Vorzug. Der Idealismus erst, und zwar der Kant'sche noch mehr, als der Fichte'sche, hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Demzufolge ist nämlich das intelligible Wesen des Menschen außer allem Causalzusammenhang; dasselbe kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt sein, indem es vielmehr allem Andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit als dem Begriffe nach, als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da sein muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sei. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menschen; dieses ist aber kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen oder der Begriff dieses (handelnden) Menschen. So gewiß daher das intelligible Wesen schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß kann es nur seiner eigenen inneren Natur, seinem eigenen Wesen gemäß handeln. Folgt nun diese Vorstellung der Sache aus dem Kant'schen Begriff des intelligiblen Wesens, so fragt es sich weiter: was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen: eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit; das Wesen des Menschen ist seine eigene That, und es handelt sich nicht etwa blos von einer That der Selbsterfassung, im Sinne Fichte's, sondern von einer noch weiter zurückliegenden, eben darum nicht in's Bewußtsein fallenden That, durch welche eben das Wesen wird, als welches sich hinterher das Ich des geschichtlich erscheinenden Menschen erfaßt. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen — was mythisch als

Zeitalter der Unschuld aufgefaßt wird —; nur er selbst kann sich entscheiden, aber diese Entscheidung fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung zusammen. Die That, wodurch das Leben des Menschen in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; durch sie reicht das Leben bis an den Anfang der Schöpfung. Im Bewußtsein freilich, sofern es blos idealistisch im Selbsterfassen ist, kann jene freie That freilich nicht vorkommen, da sie dem Bewußtsein wie dem Wesen vorangeht und dasselbe erst macht. Nur daß man diese That vor diesem Leben des Menschen nicht eben der Zeit nach vorangehend denken darf, da das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist. Weil im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt, und Alles in Einem magischen Schlage zugleich geschieht; so hat der Mensch, der hier in bestimmter Gestalt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen und wird als solcher geboren, der er von Ewigkeit ist, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Leibbildung bestimmt wird. Wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt; und er hat als geistiges Wesen gar kein Sein vor und unabhängig von seinem Willen. Der Mensch hat, nachdem einmal in der Schöpfung durch Reaction des Grundes zur Offenbarung das Böse allgemein erregt worden, sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhaftenden finsteren Prinzip des Bösen geboren. Und nur aus diesem finsteren Prinzip, diesem ursprünglichen oder radikalen Bösen, kann durch göttliche Transmutation das Gute als Licht herausgebildet werden. —

Das vorausgehende Raisonnement Schelling's begann mit dem Kant'schen Begriffe des intelligiblen Wesens des Menschen, als eines außer allem Causalitätszusammenhange und außer oder über der Zeit stehenden. Und daraus weiter schließend kommt er durch Erweiterung des Fichte'schen Begriffs vom Ich zu der Anschauung, daß das Wesen jedes Menschen seine eigene transscendentale That sei. Die

inneren Widersprüche, in welche sich dieses Raisonnement verwickelt, sind folgende. Als absolute Einheit, wird behauptet, sei das intelligible Wesen des Menschen immer schon ganz und vollendet. Was heißt dies? Als actu existirende, nicht zertrennte und aufgelöste Einheit der Elemente oder streitenden Prinzipien soll ja doch nur Gott diese Einheit sein; das Wesen des Menschen wäre somit nur die Verdoppelung des göttlichen Wesens, der Mensch nach seinem intelligiblen Wesen bloßes Schattenbild des göttlichen Wesens. Aber wer ist denn hier der Mensch, von dessen intelligiblem Wesen die Rede ist? Der einzelne, geschichtlich wirkliche? Oder der ideale, urbildliche, ursprüngliche, allgemeine Mensch? Das Intelligible des Menschen, heißt es, aus welchem die freie Handlung folgt, ist kein unbestimmt Allgemeines, sondern ganz bestimmt das intelligible Wesen oder der Begriff dieses individuellen Menschen! Woher kommt denn aber dieser letztere Begriff mit Einem Male in das Raisonnement herein? Bisher haben wir ja doch nur erfahren, wie sich der allgemeine, urbildliche Mensch aus dem in Gott seienden Grunde erhebt, keineswegs aber, wie sich dieser in eine Vielheit von einander unterschiedener intelligibler Menschenwesen specificirt, wie der erscheinende wirkliche Mensch eben jenes unterscheidend Eigenthümliche erhält, worin — um mit Kant zu reden — sein intelligibler Charakter besteht und wodurch sich letzterer von dem intelligiblen Wesen aller übrigen Menschen unterscheidet. Wo steht und wirkt nun dieses unterscheidend bestimmte intelligible Wesen des Einzelnen? Offenbar im wirklichen, zeitlich erscheinenden Menschen. Aber wie ist es denn aus dem Abgrunde oder Urgrunde der Ewigkeit in diese zeitliche Erscheinung hereingekommen? Durch welchen Sprung aus dem Absoluten hat es sich über die jedenfalls hinter dem zeitlich erscheinenden, wirklichen Menschen liegende zeitliche Reihe der geologischen und genealogischen Vorbedingungen, also über die ganze Vorgeschichte des geschichtlich wirklichen Menschen hinaus in diesen letzteren hereingeboren, oder aber, wie hat sich dieser durch den dazwischenliegenden Prozeß der Erd- und Menschengeschichte

hindurch aus jenem seinem vorzeitlichen intelligiblen Wesen herausgeboren?

Denn es handelt sich ja (wie Schelling selbst sagt) um eine über den idealistischen Act des Sichselbsterfassens im Mittelpunkte des gegenwärtig wirksamen intelligiblen Wesens oder des Ich noch weiter zurückliegende, nicht in's zeitliche Bewußtsein fallende That, durch welche eben das Wesen wird, als welches sich das Ich erfaßt, und diese Urthat, wodurch das Leben des einzelnen geschichtlichen Menschen in der Zeit bestimmt und von allen andern ebenso zeitlich erscheinenden Menschen unterschieden ist, gehört nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an. Dieses Ich also und dieses zeitliche Leben desselben ist nicht ein unbestimmt Allgemeines, sondern ein eigenartiges intelligibles Wesen. Wie und wo in der Ewigkeit, muß man fragen, fand denn nun diese Urbestimmung der Besonderheit oder des intelligiblen Charakters statt? da ja doch in der Schelling'schen Erläuterung über das Absolute im Abgrunde der Ewigkeit nur von einem Hervorgang des allgemeinen, urbildlichen Menschen, keineswegs aber des einzelnen und eigenartig bestimmten intelligiblen Menschen die Rede war! Wie, in Wahrheit, geschieht und wohin fällt diese Bestimmung des intelligibeln besonderen Menschen in der Eigenart seines Wesens anders, als in die zeitlich-geschichtliche Reihe seiner Antecedentien, in die vorausgegangene Erd-, Natur- und Menschengeschichte? Wenn somit das Leben jedes bestimmten wirklichen Menschen durch die ganze unendliche Reihe dieser zeitlich-endlichen Vorbedingungen hindurch, bis an den „Anfang der Schöpfung" zurückverfolgt werden könnte, muß dann nicht hier, in diesem Anfange, d. h. im Urgrunde der Ewigkeit, eine ebenso unendliche Vielheit individuell bestimmter intelligibler Wesen gesetzt sein, als bis jetzt und in alle unendliche Zukunft hinaus wirkliche Menschenwesen in's Dasein getreten?

Seltsame Verworrenheit und Widerspruch in der That, daß die behauptete Urthat nicht der Zeit nach als diesem wirklichen Leben des Menschen vorangehend gedacht werden

soll, während sie doch bis an den „Anfang der Schöpfung" datirt wird, also doch unläugbar in die Vergangenheit und über die ganze Reihe zeitlich abgelaufener Entwickelungen des dem geschichtlichen Auftreten des Menschen vorausgehenden Erdenlebens hinaus fallen muß! Sollte dies indessen nicht der Fall sein, da das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist, so müßte die ganze Lehre Schelling's vom urgründlichen Leben des Absoluten nicht transscendent, sondern immanent, d. h. als lediglich in die Geschichte des daseienden Universums selbst hinein und mit der Entwickelung desselben zusammen fallend gedacht werden, was doch Schelling ausdrücklich verschmäht. Und es ist nur ein Beweis der widerspruchvollsten Verworrenheit, wenn Schelling Alles „in Einem magischen Schlage" zugleich geschehen läßt, während die allmähliche Entwickelung des Universums überhaupt und des irdischen Wohnplatzes der Menschen insbesondere eine unumstößliche Thatsache der Wissenschaft ist. Immerhin aber hätte von Schelling, auf seinem eingenommenen Standpunkte, die Erhebung der Selbstheit aus dem Grunde folgerichtig so gefaßt und näher bestimmt werden müssen, daß in diesem „Einen magischen Schlage zugleich" die unendliche Vielheit aller intelligiblen Menschenwesen sich aus dem Grunde erheben.

Gesetzt aber auch, Schelling hätte dies Alles erörtert und den allergenauesten Aufschluß über das Mysterium magnum dieser transscendentalen Vorgänge gegeben, was er in der That nicht gethan; so würde sich nichts desto weniger eine andere Unbegreiflichkeit aufdrängen, die er ebenfalls zu erklären gehabt hätte und nicht erklärt hat. Wenn nämlich der Mensch, d. h. jeder Einzelne als intelligibles Wesen mit eigenartig bestimmtem Charakter schon in der Ewigkeit des göttlichen Urgrundes als bestimmtes Einzelwesen selbständig für sich neben der unendlichen Mannichfaltigkeit aller übrigen ein Sein gehabt hätte; und wenn dieses Sein, wie Schelling vom urbildlichen Menschen behauptet, wesentlich Wille und Freiheit, wenn es weiterhin Urbewußtsein und Liebe ist: wie kommt es nun, daß gleichwohl dies Alles bei seinem

Hervortreten in der Erscheinungswelt, bei seiner Geburt in der Zeit, nicht mit Einem magischen Schlage in seiner intelligiblen Vollendung dasteht? Und wenn dies erfahrungsmäßig nicht der Fall ist, in welcher Weise hat dieses intelligible transscendente Ur-Ich jedes Einzelmenschen durch die ganze geologische Vorzeit und durch die seiner zeitlichen Geburt voraufgangene Menschengeschichte hindurch als vollendetes und urbewußtes Wesen, als Liebewille oder als böser Wille existirt?

Daran schließt sich endlich die weitere Consequenz, die sich aus der Schelling'schen Urgrundstheosophie ergiebt. Wenn sich denn wirklich, wie Schelling versichert, der Mensch, d. h. jeder Einzelne in der Ewigkeit des göttlichen Urgrundes, also bei seiner außerzeitlichen Erhebung aus dem Grunde der Selbstheit, im Anfange der Schöpfung, sofort in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen hat, so daß ohne Ausnahme Alle aus dem anhängenden finsteren Prinzip des Bösen geboren werden; so gilt dies eben von dem intelligiblen Menschen oder der aus dem Grunde sich erhebenden Ichheit überhaupt: sie ist sofort des Teufels ewige Geburt; die Gestalt des Teufels ist es, die sich aus dem göttlichen Grunde erhebt, um dem noch nicht actu existirenden Gott als Geburtshelfer beizustehen, um als Sehnsucht oder Wille des Grundes sich erst zum Offenbarwerden Gottes hinzudrängen. Also auch hier wieder ist die Welt schlechthin des Teufels als des „umgekehrten Gottes", wie Schelling sich ausdrückt; ihre Entwickelung ist die Menschwerdung des Teufels und die Erde das Bethlehem des Argen.

Wie soll nun aus diesem Abgrunde des Bösen durch göttliche Transmutation das Gute als Licht herausgebildet werden? Dies wäre nur dann möglich, wenn Gott selbst, wie allerdings Schelling's frühere Auseinandersetzung im Sinne hatte, aber nicht erreichte, eine von dem aus dem Grunde hervorgegangenen Prozesse der Selbstheit oder Menschheit unabhängige actuelle Wirklichkeit hätte, wenn diese nicht selber an den Entwickelungsprozeß der Selbstheit nothwendig gebunden wäre! So aber, wie es nach Schelling's Prin-

zipien erscheint, fällt aller Anknüpfungspunkt und jedes Motiv, sowie jeder Halt für eine selbständige Herausbildung hinweg, denn der Geist kann diesen Grund und Halt nicht abgeben, da das Böse selbst von Schelling als Geist bezeichnet wird. Schelling selbst ahnt das Gewicht einer solchen Consequenz seiner eigenen Prinzipien, wenn er auf seine oben vorgeführte Erörterung die Bemerkung folgen läßt: Es scheint nur Ein Grund zu sein, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte, dieser nämlich, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten und umgekehrt abschneide. Was Schelling zur Entkräftung dieses Einwandes sagt, ist nicht geeignet, denselben zu heben. Es sei nun (sagt er), daß menschliche oder göttliche Hülfe ihn zur Umwandlung in's Gute bestimme, so liegt doch dies, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, ebenfalls schon in jener Urthat, durch welche der Mensch eben dieser und kein anderer ist. Gerade aber dies haben wir vergebens bei Schelling gesucht, daß das Wie dieser Unterschiedenheit des intelligiblen Charakters dargethan worden wäre; es bleibt bei der bloßen Behauptung und Versicherung. Und überdies ist er uns, nachdem er in dem versuchten transscendentalen Beweis der Existenz des radikalen Bösen und seiner Wirklichkeit im Menschen die Kraft seiner Phantasie verbraucht hat, den Nachweis von der actuellen Wirklichkeit des guten Geistes schuldig geblieben. Die Versicherung also, daß das Insichhandelnlassen des guten Prinzips ebenfalls die Folge der intelligiblen That sei, wodurch das Leben und Wesen des Menschen bestimmt sei, bleibt eben eine ohnmächtige Behauptung.

8. (Die Erscheinung des Bösen im Menschen:) Sind die beiden Prinzipien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott sein sollte, der umgekehrte Gott nämlich. Jenes blos zur Potenz bestimmte, durch die Offenbarung Gottes zur Actualisirung erregte Wesen, das niemals aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer sein will und daher durch falsche Imagination, welche eben die Sünde ist, als

wirklich erfaßt werden kann, entlehnt durch spiegelhafte Vorstellungen den Schein vom wahren Sein, wie die Schlange die Farben vom Licht entlehnt. Mit Recht heißt es darum ein Feind aller Creatur und Verführer des Menschen, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseienden in seine Imagination lockt. Dadurch tritt der Mensch aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniß über, um selbst schaffender Grund zu werden und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro Gewichenen (wie denn das? Hat er's ja doch in sich!) immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott. Darum strebt er wieder dahin; aber für sich, nicht wo er es sein könnte, in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht; es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es kreatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet und aus Uebermuth, Alles zu sein, in's Nichtsein fällt. Aber auch dies sollte offenbar werden, denn nur im Gegensatze der Sünde offenbart sich das innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam vor aller Existenz und darum schrecklich ist. Das wahre Gute kann nur durch die göttliche Magie bewirkt werden, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seienden im Bewußtsein und der Erkenntniß. Ein willkürliches Gutes ist so unmöglich, als ein willkürliches Böses. Das Verhältniß der beiden Prinzipien ist das einer Gebundenheit des finstern Prinzipes (der Selbstheit) an das Licht. Wenn das Böse in der Zwietracht der beiden Prinzipien besteht, so kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derselben bestehen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches sein. —

So beschreibt Schelling die Erscheinung des Bösen im Menschen. Hätte er, statt die Oberfläche der Erscheinung desselben mit seinen natürlichen Prinzipien Licht und Finsterniß und im mystischen Spiegel der „göttlichen Magie" zu beschreiben, eine einzige böse That in ihre psycho-

logischen Elemente zerlegt, so würde er nicht um den Kern der Sache herum gegangen sein, sondern mit verständiger Klarheit wirklich in denselben haben eindringen können. Gut und Bös haben nur Sinn und Bedeutung im Reiche der bewußten Menschenwelt, nur im Gebiete der Beziehungen zwischen dem Einzelnen und den weitern oder engern Kreisen der Gesellschaft, des höhern Ganzen, von welchem der Einzelne durch ein natürlich-geistiges Band umspannt wird. Das einzige Halt- und Greifbare in der verschwommenen Beschreibung ist der „Hunger der Selbstsucht". In ihr allerdings wurzelt das Böse. Aber die Selbstheit steht nicht als finsteres Prinzip dem Licht als dem Guten entgegen; denn Licht und Finsterniß sind stets nur trübe und mangelhafte Vehikel zur Bezeichnung von rein geistigen Verhältnissen, wie die Unterschiede zwischen Gut und Bös offenbar sind. Der geistig-sittliche Gegensatz ist zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen, dem er eingeordnet ist, zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft. Sind die natürlich-geistigen Beziehungen beider Seiten beim Handeln und Verhalten des Menschen mit einander im Einklang, so ist es gut; der Zwiespalt beider macht das Böse. Dies liegt auch dem Wesen nach dem Kant'schen Moralprinzip, nur in abstracter Fassung, als Wahrheitskern zum Grunde. Auch so gefaßt, zeigt sich allerdings, daß das Böse eine positive Verkehrtheit, d. h. eine Umkehrung der Prinzipien, nämlich der Stellung und der Beziehungen des Einzelnen zur Gesellschaft ist. Die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen wird bestimmt durch ihren Gesellschaftswerth, ihren Einklang mit dem Gesellschaftsinteresse, mag dieses nun je nach der Bildungsstufe des Handelnden wohl- oder mißverstanden sein. Die eigentlichen Mächte des Bösen sind die selbstsüchtigen, d. h. gesellschaftswidrigen Triebe des Menschen. In diese allein hat eine Metaphysik des Bösen mit der Fackel der analytischen Erfahrungserkenntniß einzudringen, um ihre Wurzeln im anthropologischen Gebiete, im Naturell und Temperament des Menschen, wie in den Einflüssen der Umgebung, der Erziehung und Bildungsgeschichte aufzuzeigen.

Dazu bedarf es keiner phantastisch-speculativen Vertiefungen in den dunklen Hintergrund der Weltschöpfung und Weltentwickelung, sondern nur eines unbefangenen, nüchternen Sinnes für Beobachtung des Menschlichen im Kinde und im Erwachsenen. Hic Rhodus, hic salta! Dieses Beobachtungsfeld, auf welches (wie in der Einleitung zu diesem Werke angedeutet wurde) bereits Kant hinwies, ist freilich dem vornehmen philosophischen Romantiker zu gemein, weil hier Geniesprünge wegfallen und der gesunde Menschenverstand sein Recht behält. Schelling also hat seinerseits so viel möglich untersucht, wie Gut und Bös in der Schöpfung durcheinander wirken; aber (fährt er fort) noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Nach jener Beschreibung der Erscheinung des Bösen im Menschen tritt der Theosoph wieder hervor und fragt: wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zum Bösen?

9. (Rechtfertigung Gottes in Bezug auf das Böse:) Ist Gott bei seiner Selbstoffenbarung in der Schöpfung frei? so fragt es sich zunächst. Spinoza's reiner Realismus und Fichte's reiner Idealismus können diese Frage nur verneinen, weil ihr Gott ein unpersönliches Wesen, ein logisches Abstractum, keine lebendige Einheit von Kräften ist. Weil aber in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang der Schöpfung ist der Wille des Grundes, der zweite ist der Wille der Liebe, durch welchen das Wort in die Natur ausgesprochen wird und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann nicht frei sein in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist, weil er kein eigentlich bewußter und mit Reflexion verbundener, wenngleich auch kein völlig blinder Wille ist. Schlechthin frei und bewußt dagegen ist der Wille der Liebe, die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die Natur ist keineswegs vermöge einer blos geometrischen Nothwendigkeit da; es ist nicht lautere, reine Vernunft (d. h. geometrischer

Verstand) in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern That; das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes, als diese Reduction der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Wille.

Es fragt sich weiter: ob die That der göttlichen Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen ist, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden? Auch dies ist nothwendig zu bejahen. Denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig sein, wenn ihm nicht ein anderer, auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstände. Aber in diesem Ansichhalten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen eingewickelt enthalten ist, worin sich Gott in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. Nach diesem Begriffe ist die Offenbarungshandlung Gottes nur sittlich oder beziehungsweise auf Güte und Liebe nothwendig. Was nicht wirklich ist, muß auch sittlich unmöglich sein. Was in Gott sittlich-nothwendig ist, folgt auch mit wahrhaft metaphysischer Nothwendigkeit.

Ist darum auch das Böse von Gott gewollt, fragt es sich drittens. War es allerdings auf den Willen des Grundes zurückgeführt, so ist doch erstlich der Grund nicht Gott zu nennen, d. h. nicht Gott nach seiner Vollkommenheit, sondern er ist nur die Bedingung zu dieser, d. h. zur göttlichen Persönlichkeit. Sodann ist auch der Grund nicht Urheber des Bösen als solchen, sondern er sollicitirt nur den eigenen Willen der Creatur, damit er vom Guten überwunden werde; der Grund erregt nur den Eigenwillen, damit die Liebe einen Stoff habe, worin sie sich verwirkliche; also liegt in seiner Erregung die Möglichkeit des Bösen, nicht aber das Böse selbst. Dialektisch wird daher auch ganz richtig gesagt: gut und bös seien dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen, oder das Böse sei an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, sowie dagegen das Gute, in seiner Entzweiung oder Nichtidentität betrachtet. (Oder wie wir es oben als Schelling's Consequenz fanden: Gott ist Teufel und Teufel ist Gott!) Nur freilich sind jene dialek-

tischen Sätze nicht für das Gynäceum oder für das Forum seichter Schöngeister, sondern für die Akademie oder die Palästra des Lyceums. Damit das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein; so denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, so hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt.

Endet das Böse und wie? so fragt es sich noch zuletzt. Weil Gott ein Leben ist und nicht ein Sein, und weil alles Leben ein Schicksal hat und dem Leiden und Werden unterthan ist; so ist auch ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes die ganze Geschichte unbegreiflich. Das Ende der Offenbarung ist die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Wenn aber dies erreicht ist, dann zeigt sich, daß auch der Geist noch nicht das Höchste ist, er ist nur der Hauch der der Liebe; die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende, als Getrennte, waren, was aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie wollen wir es bezeichnen?

10. (Das Mysterium der göttlichen Persönlichkeit:) Hier treffen wir endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung! Es muß nämlich vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität der Anfänge und Prinzipien in Gott ein Wesen sein; wie können wir es anders bezeichnen (Dank dir, Vater Böhme, für das Wort des Urräthsels!), als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Dieses vor allen Gegensätzen vorhergehende Wesen kann nicht als die Identität, sondern nur als die absolute Indifferenz beider Gegensätze bezeichnet werden. Sie ist nicht ein Product der Gegensätze, noch sind sie eingewickelt in ihr enthalten; sondern sie ist ein eigenes, von allen Gegensätzen geschiedenes Wesen, an welchem alle Gegensätze brechen; ein Wesen, das nichts Anderes ist, als eben das Nichtsein der Gegensätze und die völlige Prädikatslosigkeit, ohne daß deswegen (in leiser Erinnerung an Kant's Kritik der reinen Vernunft fügt das böse Gewissen des abgefallenen philosophischen Romantikers

Cautel hinzu!) ein Nichts oder Unding wäre. Unmittelbar aus dieser absoluten Indifferenz, als dem Weder — Noch, bricht nun die Dualität als Zweiheit der Prinzipien so hervor, daß der Ungrund in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht etwa so, daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eigenes Wesen ist. Er theilt sich in diese zwei gleich ewigen Anfänge nur, damit sie durch Liebe Eins werden, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz. Denn der Liebe Geheimniß ist, daß sie Solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist und nicht sein kann ohne das Andere. Der Ungrund ist nicht Liebe, denn dazu gehört Einheit Engegengesetzter; er ist nicht Persönlichkeit, denn diese besteht in dem Unterworfensein des Grundes unter den Verstand, des Realen unter das Ideale; er ist aber auch nur der Anfangspunkt, und dieser ist nicht das Ganze; aber wir haben so den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. In dem Ungrunde oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? Nur in der Persönlichkeit ist Leben, und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde; aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde Verborgene und blos der Möglichkeit nach Enthaltene herausbildet und zur Wirklichkeit erhebt. Dann wird Alles dem Geist unterworfen; im Geist ist das Existirende Eins mit dem Grunde der Existenz; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der jetzt nicht mehr gleichgültige Indifferenz ist und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die gegen Alles gleiche, und doch von Nichts ergriffene allgemeine Einheit, mit Einem Worte die Liebe, die Alles in Allem ist. Diese Herausbildung zur Wirklichkeit aber kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, welche allein das uns Allen vorschwebende und noch von Keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden. —

Die Grundsäulen der jetzigen Weltanschauung Schelling's sind also diese. Der Ungrund ist das absolut Eine und Gegensatzlose. Aus ihm bricht die Dualität der Prinzipien hervor, und dieser Hervorgang ist zugleich Selbstoffenbarung Gottes und Schöpfung und Weltentwickelung. Am Ende erst tritt über die Dualität der Prinzipien der anfängliche Urgrund als Liebe hervor, die über dem Geist und über dem Zwiespalt des Universums ist. Die mit der Selbstoffenbarung des Ungrundes zusammenfallende Weltentwickelung hat zwei gleich ewige Anfänge: der erste Anfang ist blos Grund zur Existenz Gottes, als Wille des Grundes unfrei und unbewußt, ohne doch darum durchaus blind zu sein; der zweite Anfang ist blos Wesen oder Verstand, als Wille der Liebe aber frei und bewußt, und die aus ihm folgende Offenbarung ist freie That. Diese ewige Schöpfungsthat, als Offenbarung Gottes, in und mit welcher alle Dinge entstehen, ist die Urthat des Ich, die Erhebung der Selbstheit aus dem Grunde und ihr Verlangen zur Offenbarung, d. h. zur actuellen Verwirklichung der göttlichen Existenz. In dieser ewigen Urthat nun soll, nach Schelling, das Ich frei sein, d. h. es soll als aus dem Grunde sich Erhebendes gleichwohl keine Voraussetzung am Grunde haben, sondern unmittelbar im Verhältniß zur reinen Einheit des Ungrundes stehen.

Diese Logik ist in Warhrheit schwer begreiflich, da sich ja die Selbstheit aus dem Grunde erheben soll, somit in ihm eingewickelt sein muß. Ja, sie muß dies um so mehr sein, da sie sogleich als Eigenwille und Böses auftritt und also mit der Erhebung der Selbstheit als der Schöpfungsthat die Urthat des Bösen selbst zusammenfällt. Der Ungrund soll, nach Schelling, als ein eigenes, von allem Gegensatze geschiedenes Wesen über dem Grunde und der Existenz Gottes stehen. Wenn aber vor ihm, als Existirendem, der Grund der Existenz vorhergehen soll, so kann Gott nicht ewig actu existirend sein, sonst wäre ja eben der Unterschied zwischen Grund und Existenz Gottes ein nichtiger. Auf die nothwendig weiter sich aufdrängende Frage aber,

Cautel hinzu!) ein Nichts oder Unding wäre. Unmittelbar aus dieser absoluten Indifferenz, als dem Weder — Noch, bricht nun die Dualität als Zweiheit der Prinzipien so hervor, daß der Ungrund in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht etwa so, daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eigenes Wesen ist. Er theilt sich in diese zwei gleich ewigen Anfänge nur, damit sie durch Liebe Eins werden, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz. Denn der Liebe Geheimniß ist, daß sie Solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist und nicht sein kann ohne das Andere. Der Ungrund ist nicht Liebe, denn dazu gehört Einheit Engegengesetzter; er ist nicht Persönlichkeit, denn diese besteht in dem Unterworfensein des Grundes unter den Verstand, des Realen unter das Ideale; er ist aber auch nur der Anfangspunkt, und dieser ist nicht das Ganze; aber wir haben so den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. In dem Ungrunde oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? Nur in der Persönlichkeit ist Leben, und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde; aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde Verborgene und blos der Möglichkeit nach Enthaltene herausbildet und zur Wirklichkeit erhebt. Dann wird Alles dem Geist unterworfen; im Geist ist das Existirende Eins mit dem Grunde der Existenz; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der jetzt nicht mehr gleichgültige Indifferenz ist und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die gegen Alles gleiche, und doch von Nichts ergriffene allgemeine Einheit, mit Einem Worte die Liebe, die Alles in Allem ist. Diese Herausbildung zur Wirklichkeit aber kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, welche allein das uns Allen vorschwebende und noch von Keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden. --

Die Grundsäulen der jetzigen Weltanschauung Schelling's sind also diese. Der Ungrund ist das absolut Eine und Gegensatzlose. Aus ihm bricht die Dualität der Prinzipien hervor, und dieser Hervorgang ist zugleich Selbstoffenbarung Gottes und Schöpfung und Weltentwickelung. Am Ende erst tritt über die Dualität der Prinzipien der anfängliche Urgrund als Liebe hervor, die über dem Geist und über dem Zwiespalt des Universums ist. Die mit der Selbstoffenbarung des Ungrundes zusammenfallende Weltentwickelung hat zwei gleich ewige Anfänge: der erste Anfang ist blos Grund zur Existenz Gottes, als Wille des Grundes unfrei und unbewußt, ohne doch darum durchaus blind zu sein; der zweite Anfang ist blos Wesen oder Verstand, als Wille der Liebe aber frei und bewußt, und die aus ihm folgende Offenbarung ist freie That. Diese ewige Schöpfungsthat, als Offenbarung Gottes, in und mit welcher alle Dinge entstehen, ist die Urthat des Ich, die Erhebung der Selbstheit aus dem Grunde und ihr Verlangen zur Offenbarung, d. h. zur actuellen Verwirklichung der göttlichen Existenz. In dieser ewigen Urthat nun soll, nach Schelling, das Ich frei sein, d. h. es soll als aus dem Grunde sich Erhebendes gleichwohl keine Voraussetzung am Grunde haben, sondern unmittelbar im Verhältniß zur reinen Einheit des Ungrundes stehen.

Diese Logik ist in Warhrheit schwer begreiflich, da sich ja die Selbstheit aus dem Grunde erheben soll, somit in ihm eingewickelt sein muß. Ja, sie muß dies um so mehr sein, da sie sogleich als Eigenwille und Böses auftritt und also mit der Erhebung der Selbstheit als der Schöpfungsthat die Urthat des Bösen selbst zusammenfällt. Der Ungrund soll, nach Schelling, als ein eigenes, von allem Gegensatze geschiedenes Wesen über dem Grunde und der Existenz Gottes stehen. Wenn aber vor ihm, als Existirendem, der Grund der Existenz vorhergehen soll, so kann Gott nicht ewig actu existirend sein, sonst wäre ja eben der Unterschied zwischen Grund und Existenz Gottes ein nichtiger. Auf die nothwendig weiter sich aufdrängende Frage aber,

wie denn der gemeinsame Mittelpunkt des Grundes und der Existenz in diesem indifferenten Ungrunde zu denken sei, und wie das im Gegensatze verborgene Indifferente der Grund des Gegensatzes sein könne, wie also daraus die Dualität von Grund und Existenz Gottes hervorbrechen könne, darauf erhalten wir keine Antwort. Zwar sagt Schelling, unmittelbar aus dem gleichgültigen Weder-Noch des Ungrundes breche die Dualität hervor. Aber diese Erklärung ist unbefriedigend und ungenügend. Als Indifferenz ist der Ungrund oder das eigentliche Absolute bald die eine, bald die andere Form seines Seins für sich, d. h. die Indifferenz ist der bloße ewige Wechsel beider, also nicht etwa Aufhebung des Gegensatzes zur Einheit, sondern noch gleichgültig gegen den Gegensatz. Aber eine solche Indifferenz setzt ja eben den Gegensatz immer schon voraus, und im Hintergrunde dieses behaupteten prädicat- und gegensatzlosen Ungrundes steckt darum immer wieder die Dualität der Prinzipien.

Ferner sagt Schelling, weil Gott ewig in sich Geist sei, so sei auch ewig in ihm der Grund dem Geist unterworfen. Wie man aber dann noch von einem Schicksale reden kann, welchem Gott unterworfen sei; wie man dann von einer ursprünglich unabhängig vom Willen des Geistes statthabenden Bewegung des Grundes reden kann, den erst hinterher Gott in Ordnung gebracht hätte; wie man endlich von einer Sollicitation des Grundes zum allgemeinen Bösen reden kann, welcher der Wille des Geistes nicht sollte widerstehen können: dies hat selbst Wirth, bei seiner sonstigen Anerkennung der speculativen Tiefe des neuschellingschen Systemes, unbegreiflich gefunden, und es werden dies also wohl auch Solche, die diese Anerkennung nicht bereit haben, unbegreiflich finden dürfen, ohne darum des Mißverstehens der theosophischen Tiefsinnigkeiten Schelling's bezüchtigt zu werden.

Und nun das Ende des theogonisch-kosmogonischen Prozesses! Da soll, nach Schelling, die ursprüngliche Indifferenz als anfänglicher Ungrund, nachdem der Grund

unabhängig bis zur gänzlichen Scheidung fortgewirkt und sich endlich selbst aufgelöst habe, als Alles durchwirkende Liebe sich verwirklichen. Man darf billig darüber erstaunen, was dieser gährenden Phantasie nicht Alles ohne Widerspruch möglich ist! Man begreift nicht, wie göttliche Substanzen oder Potenzen, die doch einzig auch im Grunde wirksam sind, sich sollen auflösen und verwandeln können. Man begreift ebensowenig, wie die Liebe etwas Anderes, als das ewige Wesen des Geistes selbst, und dieser etwas Anderes, als der sich entwickelnde Wille der Liebe soll sein können! Nur eine ganz verworrene, aller Zucht des Verstandes entrathende Phantasie vermag ein solches Nest von unauflöslichen Widersrpüchen, von denen immer der eine den andern auffrißt, in den Begriff des Absoluten zusammenzubringen.

Indem uns nun Schelling damit auf den Gipfel seiner Untersuchung geführt hat, ist uns erst der Blick in das Ganze seiner neugewonnenen Weltanschauung vergönnt. Aber es tritt auch hier die ganze Blöße derselben erst in das rechte Licht. Es ist leicht zu sagen, das Alles sei so, wie es Schelling beschreibt, wenn man sich den Beweis erspart, immer nur Worte und Versicherungen macht. Was ist aber des Pudels Kern? Die Welt ist als kosmogonischer Prozeß zugleich und als solcher theogonischer Prozeß; die Weltschöpfung und Weltentwickelung ist Selbstentwickelung und Selbstoffenbarung Gottes und als solche in Einem zumal Entwickelung der Ichheit in Folge der freien Urthat des Ich, welche selbst der Anfang der Weltschöpfung ist. Das Leben der Welt zugleich und grundwesentlich als das Leben Gottes zu begreifen, die daseiende und erscheinende Wirklichkeit als eine gotterfüllte Welt zu verstehen und damit Gott als Geist oder Persönlichkeit, d. h. als Einheit in seiner ewigen Selbstunterscheidung zu erweisen, ist die Tendenz und der Grundgedanke der „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“. Im Grunde ist diese Tendenz, dieser Grundgedanke kein anderer, als was auch das Identitätssystem Schelling's erstrebte und was auch Hegel wollte, indem er darauf ausging, die absolute

Substanz als Subject zu bestimmen. Daß Schelling über den Geist noch hinauszugehen und die Liebe als das Höchste zu setzen beliebt, begründet keinen wirklichen, sondern nur einen scheinbaren Unterschied. Denn im Geist ist auch die Liebe begriffen und hat außerdem keinen Platz. Im Grunde der Sache ist also hier kein Unterschied vorhanden. Auch das Identitätssystem war darauf ausgegangen, den Gegensatz von Gott und Welt, von Transscendenz und Immanenz, welcher die vorausgegangene neuere Philosophie — mit Ausnahme Spinoza's — durchzog, aufzuheben. Daß Gott die absolute Vernunft sei, welche durch eine Reihe von kosmischen Potenzen, durch Gegensatz und Entzweiung hindurch sich in der Welt als Subject und Object, als Ideales und Reales (— Denken und Ausdehnung hatte beide Seiten Spinoza genannt —) verwirkliche, dies war der Grundgedanke des Identitätssystems, den Hegel in die Formel brachte: Die absolute Substanz ist Geist oder Subject. In seiner sich von selbst verstehenden Consequenz gefaßt, ist dieser die Lösung des Gegensatzes von Gott und Welt, Geist und Natur bezweckende Gedanke auch der Kern der „philosophischen Untersuchungen“. Wirklich als absolute Vernunft, d. h. als Einheit der Gegensätze des Realen und Idealen begriffen, muß Gott an sich schon zugleich Substanz und Subject, Wesenheit und Geist und die lebendige Vermittelung beider Seiten sein, und die Reihe der kosmischen Potenzen kann nichts Anderes sein, als Entfaltung oder Verwirklichung jener an und für sich seienden Einheit von Substanz und Subject, Wesenheit und Geist, d. h. das Absolute muß als die in der Welt sich selbst anschauende Intelligenz erscheinen. So hat Wirth den Grundgedanken der Schelling'schen Philosophie, wie er dem Identitätssysteme und den „philosophischen Untersuchungen“ gleicher Maßen vorgeschwebt habe, in abstracter Formel ausgedrückt. Während in der frühern Philosophie (— mit Ausnahme Spinoza's —) hinter der Verschiedenheit Gottes und der Welt die Einheit beider zurückgetreten sei, verschwinde im Identitätssysteme die Verschiedenheit derselben in der Identität.

jetzt dagegen solle in der Einheit zugleich die Differenz festgehalten werden und beide zu ihrem Rechte kommen. Vorgebildet also sei schon im Identitätssysteme die nachmalige Lehre Schelling's, und Schelling habe alles Recht, auf den positiven Zusammenhang zwischen letzterer und ersterem zu pochen.

Der Unterschied besteht allerdings nicht in der Tendenz und im Prinzip, sondern in der Art der Ausführung und in der Verschiedenheit des schematischen Apparats oder der dabei zu Hülfe genommenen Formeln. Beide Grundgestalten des Schelling'schen Philosophirens sind philosophische Romantik, Abfall von den Grundsätzen der kritischen Philosophie und Rückfall in vorkant'schen Dogmatismus; ob dieser in spinoza'sche oder böhme'sche Formeln sich kleidet, in der Sache macht dies keinen Unterschied. In der Identitätslehre ist das Phantasma des Fichte'schen Absoluten mit der spinoza'schen Substanz im Elemente der intellectuellen Anschaunng verschmolzen; in den „philosophischen Untersuchungen" ist der Taumel des Identitätssystems in Böhme'sche Mystik eingetaucht. An den Maßstab von Kant's kritischen Grundsätzen gehalten, ist und bleibt Beides Romantik und Rückfall in Dogmatismus, wie alle Speculation, die sich von der Controle der Erfahrung lossagend, mit der schwärmenden Einbildungskraft in die Nacht des Unbedingten sich verirrt. Und wie es Schelling's Gewohnheit ist, immer nur allein das, was gerade Er thut und lehrt, als das Richtige zu bezeichnen, auf alles Andere vornehm herabzusehen; so klagt er jetzt in einer Anmerkung über den „pantheistischen Schwindel in Deutschland", der sich in der Einbildung von der ausschließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus gefalle, während er selbst vom theosophisch-mystischen Schwindel Böhme's angesteckt ist. Und es ist geradezu komisch, wenn der Prophet der wahren Weisheit, sich selbst im Spiegel erblickend, in die Worte ausbricht: Es ist zwar in Deutschland, wo ein philosopisches System Gegenstand literarischer Industrie wird und so Viele, denen die Natur selbst für alltägliche Dinge den Verstand versagt hat, sich zum

Mitphilosophiren berufen glauben, sehr leicht, eine falsche Meinung, ja sogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigstens das Bewußtsein, ihn nie persönlich begünstigt oder durch eigene hülfreiche Unterstützung aufgemuntert zu haben, sondern mit Erasmus sagen zu können: semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos. Der Verfasser hat nie durch Stiftung einer Secte Andern, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher er sich noch immer begriffen erklärte und wohl immer erklären begriffen wird. —

Komisch in der That müssen solche Rodomontaden klingen, wenn man sich erinnert, mit welchem Tone Schelling bisher von Jena bis München stets Solche anließ, welche von der Freiheit philosophischer Untersuchung Gebrauch machend, das Unglück hatten, ihn entweder nicht oder mißzuverstehen, oder die es wagten, zu dem, was er gerade lehrte, sich in Opposition zu setzen. Das Richtige hat immer nur Er und zwar wieder nur so lange getroffen, bis es ihm gefällt, von der Freiheit noch nicht abgeschlossener Untersuchung seinerseits Gebrauch zu machen und einen neuen Standpunkt zu gewinnen. Jetzt ist er über das Studium des „pantheistischen Schwindels" hinaus und hat sich in Böhme'sche Mystik hineingeschwindelt; wie kann es „in Deutschland" noch Jemand wagen, der pantheistischen Schwindelei anzuhängen, da der große Lehrer ihr den Rücken gekehrt hat!

Quos ego! ruft der Erderschütterer mit dem speculativen Dreizack in vornehmer Nichtachtung des mitphilosophirenden Gewürms. Manches (sagt er) konnte in gegenwärtiger Abhandlung schärfer bestimmt und weniger lässig gehalten, Manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden (obwohl man denken sollte, der Akademiker in München habe dazu die beste Muße gehabt); der Verfasser unterließ es zum Theil absichtlich (zum andern Theil also wohl, weil er's nicht besser konnte!) Wer es nicht so von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt Nichts von ihm; (Er aber, der große Lehrer, darf freilich ungestraft sein Eigenthum

nehmen, wo er's findet, sei es in den Böhmeschen Wäldern oder im Bergschachte Baader's!) er suche andere Quellen! Die Vernunft (heißt es gegen den Schluß der Abhandlung) ist im Menschen, was den Mystikern das primum passivum in Gott ist, das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbilde, hinblickend, der Verstand sich bilden soll. Wenn der Philosophie der sondernde und darum ordnende und gestaltende Verstand zugleich mit dem Urbilde, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so daß sie in sich selbst weder Maß noch Regel mehr hat; so bleibt ihr allerdings nichts Anderes übrig, als daß sie sich historisch zu orientiren sucht und die Ueberlieferung zur Quelle und Richtschnur nimmt; dann ist es Zeit, auch für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen. (Vermuthlich bezieht sich dies auf Ast's damals erschienene Geschichte der Philosophie, worin er Schelling für den Vorhöchsten hält). Bei aller Achtung vor dem Tiefsinn historischer Nachforschungen glauben wir dennoch, daß die Wahrheit uns näher liege und daß wir für die Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserm eigenen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des blos historischen Glaubens ist vorüber, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung, als jede geschriebene: die Natur. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das außer und über allem Gegensatz Liegende zu suchen! Im Menschen (heißt es einige Seiten vorher) sind alle Dinge erschaffen, sowie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet; die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centrum und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott nach der letzten Scheidung auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist

also der Erlöser der Natur, auf den alle ihre Vorbilder zielen und durch den sie erst ihre Auslegung erhalten. —

Wer wollte verkennen, daß in solchen Sätzen, wie die hier mitgetheilten, fruchtbare Keime und Fermente der Erkenntniß verschlossen seien? So aber, wie sie hier ausgesprochen sind, haben sie nur die Gestalt geistreicher Gedankenblitze und phantasievoller Anschauungen, die erst vom eindringenden, sondernden und ordnenden Verstande selber entbunden und zu gediegener Erkenntniß herausgearbeitet werden müssen. Sonst bleiben sie Worte, nichts als Worte, in denen Wahres in phantastischer Form, Gedanken in mystischer Hülle auftreten, die nicht Sache der Wissenschaft und der Philosophie sein kann, wie wir ja auch (nach Schelling's eigenem Worte) eigentlich nur kräftigem Verstande trauen. Im Angesichte solcher geistreichen Einfälle aber, die sich erst vor dem ihren Sinn aufschließenden Verstande zu bewähren haben, kann man nur sagen, daß Schelling unbewußt sich selbst das Urtheil spricht, wenn er vornehm polemisirend sagt: Wenn nach Baader's trefflichen Ansichten der Erkenntnißtrieb die größte Analogie mit dem Zeugungstriebe hat, so giebt es auch in der Erkenntniß etwas der Zucht und Verschämtheit Analoges und dagegen auch eine Unzucht und Schamlosigkeit, eine Art faunischer Lust, die an Allem herumkostet, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu gestalten. — Dieser Ernst des Erkennens ist es, den wir bei Schelling vermissen; dieses Bummlerleben der schwärmenden Phantasie ist es, das sein Philosophiren durchaus charakterisirt; die romantische Genialität und das Schönthun mit der Wahrheit, die den Ernst eindringender, selbstverleugnender Geistesarbeit verschmäht, ist es, von welcher alle seine Hervorbringungen angeweht sind. Sein Philosophiren gleicht auf's Haar der vom Verstande verlassenen Philosophie, von der er, naiver Weise sich selbst zeichnend, wie von einem Hauche der Hegel'schen Vorrede zur Phänomologie angeweht, treffend sagt, daß sie in sich selbst weder Maß noch Regel habe. Denn eben das Vorbild der Vernunft, nach welchem der Verstand hinblicken

soll, die überschwängliche Idee des Absoluten oder Unbedingten, wird von der erfahrungsvergessenen und denkentfesselten Einbildungskraft, aller eindringlichen Warnungen der Vernunftkritik zum Trotz, vom philosophischen Romantiker und speculativen Phantasten zu einem in sich selbst vollendeten Gewebe transscendenter Vorgänge ausgesponnen, das nur leider die fatale Eigenthümlichkeit hat, daß es ein Hirngespinnst ist, eine transscendentale Phantasmagorie, welche die Einbildungskraft wie durch einen Hohlspiegel erscheinen läßt. Man sollte denken, Kant's Kritik der reinen Vernunft habe deutlich genug der Philosophie die Gebiete der wirklichen Erfahrung zugewiesen. Aber nein! der speculative Phantast kann es nicht lassen, den Schatten, den das Wesen der Erscheinungswelt auf die Oberfläche wirft, für eine Wirklichkeit, ja für die wahre zu nehmen. Er bringt es nicht fertig, die Wesenheit eben als das Wesen der Erscheinungswelt selber zu nehmen und ihr das Ihrige zu lassen; er muß es besonders für sich aus der daseienden Wirklichkeit hinausverlegen, um mit diesem der letztern abgeborgten Schein eine unbekannte Großmacht des Weltalls auszustatten, die eben nur im Gehirn des speculativen Kopfes ihren Sitz hat. Bis zum Urgrunde des Universums reicht natürlich keine mögliche Erfahrung hinaus, aber soweit reicht die Tragkraft unserer schlüssig fortschreitenden Erkenntniß, um einzusehen, daß das Wesen der Erscheinungswelt eben nur ihr eigenes erscheinendes Wesen sein kann, nicht aber, daß sie die Offenbarung oder Darstellung eines anderen, ihr fremden Wesens ist. Nichts berechtigt uns, das erscheinende Wesen Absolutes und das erscheinende Dasein Welt zu nennen und jenem das Innere, dieser dagegen die äußere Wirklichkeit zuzuweisen. Der wahre Monismus der Weltanschauung vermag Wesen und Erscheinung nicht zu trennen; er wird darum auch verschmähen, zur Bezeichnung des Wesens einen Ausdruck zu wählen, der zu dem Mißverständniß führt, als ob damit etwas vom Weltwesen Verschiedenes bezeichnet werden solle. Kant's Scharfsinn hatte den Weg gebahnt, dergleichen leere Verdoppelungen und unfruchtbare Ueberschwäng-

lichkeiten als Hallucinationen der Vernunft in ihrer Gestalt als schwärmender Einbildungskraft wenigstens auf dem Boden der Wissenschaften abzuthun. In der Meinung, Kant's Arbeit fortzusetzen, eröffnete Fichte mit seiner Entdeckung vom reinen Ich den Flug der die Erfahrung hinter sich lassenden philosophischen Romantik und Schelling beschrieb mit eigener und fremder Phantasie eine Reihe unbekannter Länder im Reiche des Ueberschwänglichen. Er, in der That, war es, der die dogmatische Philosophie bis zu ihrem äußersten Gipfel hinaufschwindelte. Am Schlusse seiner hier betrachteten Abhandlung hat er überdies, seiner Natur folgerichtig getreu, den Anschluß an die Ueberlieferung der Vergangenheit noch verschmäht. Denn noch war ihm im mystischen Dunkel der Böhmeschen Wälder, beim Leuchten der Blitze Baader's, der Nahrungsstoff für die Ausflüge seiner Phantasie nicht ausgegangen; noch hatte ja Er selbst den Schritt zur Ueberlieferung nicht gethan, um auf breitem Wege dem romantischen Zeitalter voranzugehen; noch war er in die Schachte der Mythologie und Offenbarung nicht hinabgestiegen, um auf dem Boden der Vergangenheit die Auflösung für die Probleme der phantasirenden Vernunft zu suchen. Noch hielt ihn eine ahnungsvolle Jugendliebe an der Offenbarung fest, die älter als jede geschriebene sei, der Natur. Aber auch ihr reines Bild, statt es mit hingebender Liebe und eindringendem Ernst des Forschens und erfahrungsmäßigen Denkens treu und immer treuer aufzufassen, konnte er nicht lassen, mit den phantastischen Schnörkeln seines zuchtlos vagabundirenden Denkens zu überziehen. Ist je ein großer Wort vonnöthen, hatte Hölderlin's Muse gesungen, Mutter Natur, so gedenkt man dein! Aber Schelling verstand es nur, mit ihr zu kokettiren und ihre hehre Gestalt mit dem Flitter des Ich zu umhängen, Gemüth, Phantasie und Wille in sie hineinzuschauen. Nicht dem Träumer und Phantasten jedoch enthüllt sie ihr Wesen, sondern nur vor dem in ernstem Ringen und redlichem Forschen sie Umwerbenden, der sie so nimmt, wie sie sich selber giebt, vergönnt sie, den Schleier vor ihrem Angesicht zu lüften.

Wir können es, nach dieser Darlegung des Inhaltes von Schelling's „philosophischen Untersuchungen", füglich dem Urtheil unserer Leser anheimgeben, wie sich die vornehm abfertigende Erklärung des Meisters Tiefsinn ausnimmt, der wir am Schlusse der Einleitung begegnen. Wir läugnen nicht (so heißt es), daß diese hier entwickelte richtige Ansicht nicht schon längst in einzelnen Geistern vorhanden gewesen sei. Aber eben diese waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philosophie gebräuchlichen Schmähworten Materialismus, Pantheismus und dergleichen den lebendigen Grund der Natur aufsuchten und im Gegensatz der Dogmatiker (!) und abstracten Idealisten, welche sie als Mystiker ausstießen, Naturphilosophen in beiderlei Verstande waren!

IV.

Am 31. März hatte Schelling die Vorrede zum ersten und einzig gebliebenen Bande seiner „philosophischen Schriften" geschrieben, in deren Sammlung er neben einzelnen bisher schon an verschiedeuen Orten gedruckten Abhandlungen auch andere noch ungedruckte zu veröffentlichen gedachte. Der Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit" sollte „eine Reihe anderer" folgen, in denen „das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählich dargestellt" würde. Mit den folgenden Bänden dieser beabsichtigten Sammlung blieb auch die Reihe jener Fortsetzung der „philosophischen Untersuchungen" aus. Das eigenthümliche Geschick, welches alle bisher von Schelling versuchten „Darstellungen seines Systemes" verfolgte, griff mit düstrer Hand auch in sein persönliches Leben ein.

Im September 1809 starb Schelling's Gattin in Maulbronn, wo Schelling's Vater damals als Prälat und Vorsteher der niederen Klosterschule wirkte. Auf dem Friedhof vor der Klosterkirche daselbst erhielt sie ihr Grab und ein Denkmal. „Sie war (schreibt Baader kurz darauf) eine

Frau von ausgezeichneten Eigenschaften und Talenten und hat durch ihr äußerst anstandvolles Betragen in München sich selbst und den Ruf beschämt, der in München vor ihr herging. Ihr Mann verliert außerordentlich viel an ihr." Sechs Jahre also hatte der Bund nur gedauert, der im Jahre 1803 bei Schelling's Uebergang nach Würzburg unter so eigenthümlich leidenschaftlichen, von dem gewöhnlichen Wege sittlicher Lebensverhältnisse abweichenden Verhältnissen geschlossen worden war. In seinem auch praktisch revolutionären romantischen Studium war dieser Bund, wie wir erwähnt haben, schon vor der Ehe auf eine praktische Entzweiung, einen sittlichen Bruch gegründet, der sich dem genialen romantischen Subjecte zur Identität aufgehoben hatte. Wenn aber ein geistig bevorzugter Mann, wie auch die sittlichen Grundlagen seines Charakters beschaffen sein mögen, so frühe das Weib seiner Jugend verliert, so wird damit immer, wenn auch nicht gerade ein Bruch, doch gewiß eine bestimmte Abrechnung mit seiner Vergangenheit unvermeidlich stattfinden. Bei dem damals im vier und dreißigsten Jahre stehenden Philosophen der Romantik bezeichnet der Verlust seiner ersten Gattin unverkennbar auch äußerlich einen Abschluß, der in seiner bisherigen Lebensentwickelung eingetreten war. Der revolutionär-romantische Taumel des philosophischen Dionysos, der „pantheistische Schwindel" war bei ihm jetzt überwunden, und der theosophische Schwindel, aus dem er sich in den „philosophischen Untersuchungen" durch Objectivirung desselben sammelte, war selbst schon der Uebergang zu einem nun folgenden Studium nüchterner Concentration auf das Positive. Schelling's Bruch mit seiner Vergangenheit war vollendet; seine philosophisch-romantische Entwickelung war abgeschlossen, und seine aus langer Schweigezeit herausgeborene positive Philosophie, welche er selbst von seiner früheren negativen unterschied, war ihrem speculativen Gehalte nach wesentlich kein anderer Standpunkt, als wie er uns in den „philosophischen Untersuchungen" entgegentritt.

Und Schelling selbst, so scheint es, fühlte das Wehmüthige, das in jedem Bruch mit der Vergangenheit liegt. Wenn sich leicht unwillkürlich in das Gewebe der Geistesarbeit eines Mannes die Fäden der Stimmungen einsenken, in welchen er schreibt; so muthet es uns fast wie eine persönliche elegische Stimmung des Verfassers selbst an, wenn wir gegen den Schluß jener Abhandlung vom Jahre 1809 von einer allem endlichen Leben anklebenden Traurigkeit, von einem Quell der Traurigkeit in Gott selbst, die aber nie zur Wirklichkeit komme, vom Schleier der Schwermuth lesen, der über die ganze Natur ausgebreitet sei, von der tiefen unzerstörlichen Melancholie alles Lebens, und wie jede Freude Leid haben, Leid aber in Freude verklärt werden müsse.

Ein neuer Riß in Schelling's persönliche Beziehungen erfolgte, nach dem Tode seiner ersten Frau, noch ehe Schelling's Herz (wie Schubert schreibt) von der aufgehenden Sonne einer neuen Liebe erwärmt wurde, ein eclatanter öffentlicher Bruch mit Jacobi, dem Präsidenten der Akademie, deren Mitglied Schelling war. Daß der Glaubensphilosoph Jacobi von dem Schelling'schen Identitätssysteme wenig erbaut war, ließ sich erwarten. Er sah darin eine Verwechslung der Natur mit Gott. Drei polemische Briefe Jacobi's (aus dem Jahre 1802) über die Identitätslehre erschienen als Anhang zu der Schrift von Köppen gegen „die Schellingslehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts". Im Dezember 1802 meinte Jacobi brieflich gegen Reinhold, für Schelling sei die Selbständigkeit der Natur in alle Wege eine ausgemachte Sache, und wer an einen Gott über der Natur glaube, ein ausgemachter Pinsel. Im Juni 1803 freute er sich über die im Bouterweck'schen Neuen Museum erschienene feine Persiflage der Schelling'schen Philosophie. Nachdem der 61-jährige Mann seit dem Sommer 1805 zur Stelle eines Mitgliedes der Akademie der Wissenschaften, für das philosophische Fach, berufen worden war, schrieb er von München aus im Herbst 1806, an Freund Köppen, seine Einsicht in das Seichte und Verkehrte der neuesten Philosophien

werde mit jedem Jahre tiefer und vollkommener; er möchte es von den Dächern predigen und habe nur keine Füße, um hinaufzusteigen, keinen Athem zu einer vernehmbaren Rede. Er arbeite für das Heil von Bayern (schreibt er im Jahre 1808), als hätte er die festeste Zuversicht, hier das neue Jerusalem zu gründen.

Daß bei solchen Gesinnungen Jacobi's über die Schellingslehre das Verhältniß beider, nachdem Schelling im Jahre 1807 Mitglied der Akademie geworden war, ein innerlich gespanntes sein mußte, ließ sich erwarten. Aber Schelling hatte auf die dem Köppen'schen Werke angehängten polemischen Briefe Jacobi's geschwiegen, und die Rücksichten conventioneller Höflichkeit erhielten auf der andern Seite ein leidlich äußeres Band von Beziehungen zwischen dem Mitgliede der Akademie und dem Glaubensphilosophen, der seit 1807 Präsident derselben geworden war. Jeder von beiden hatte andere gesellige Kreise, in denen er sich bewegte. Sailer, Weiller, Thiersch und Schlichtegroll waren insbesondere mit Jacobi befreundet; Niethammer und Baader neigten zu Schelling. Bei dem Wiederabdruck der Rede „über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur" zollte Schelling den Rücksichten der Höflichkeit gegen den Präsidenten der Akademie öffentlich einen Tribut durch die in einer Anerkennung bei Gelegenheit eines Ausspruchs von Hamann gemachte Bemerkung, daß er Jacobi'n die erste genauere Bekanntschaft mit den Schriften des originalen Hamann verdanke. Dagegen finden sich gleichzeitig in der Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit" Aeußerungen, welche die innerliche Spannung Schelling's zu dem Glaubensphilosophen verrathen. Kaum anders nämlich, denn als einen versteckten Ausfall auf Letzteren können die Worte gedeutet werden, welche uns in der Einleitung zu jener Abhandlung begegnen. Es wird immer (so heißt es) in der Geschichte deutscher Geistesentwickelung ein auffallendes Phänomen bleiben, daß zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgestellt werden konnte, das System, das Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem

Schöpfer vermengt — so nämlich wurde dasselbe verstanden — und Alles einer blinden, gedankenlosen Nothwendigkeit unterwirft, sei das einzige der Vernunft mögliche, aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um sie zu begreifen, muß man sich den herrschenden Geist eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals hatte die mechanische Denkweise, die in dem französischen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchlosigkeit erstieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen. Auch in Deutschland fing man an, diese Art, zu sehen und zu erklären, für die eigentliche und einzige Philosophie zu halten. Da indeß ursprünglich deutsches Gemüth nie die Folgen davon mit sich vereinigen konnte, so entstand daher zuerst der für die philosophische Literatur der neueren Zeit charakteristische Zwiespalt von Kopf und Herz. Man verabscheute die Folgen, ohne sich von dem Grunde der Denkweise selbst befreien oder zu einer besseren erheben zu können. Aussprechen wollte man diese Folgen, und da deutscher Geist die mechanische Philosophie nur bei ihrem vermeintlich höchsten Ausdruck fassen konnte, so wurde auf diese Art die schreckliche Wahrheit ausgesprochen: schlechthin alle Philosophie, die nur rein vernunftmäßig ist, ist oder wird Spinozismus. Gewarnt war nun Jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor Aller Augen; das einzige noch möglich scheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Krisis herbeiführen und die Deutschen von der verderblichen Philosophie überhaupt zurückschrecken, sie auf das Herz, das innere Gefühl und den Glauben zurückführen. Heutzutage (so schließt die Stelle) da jene Denkweise längst vorüber ist und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich sein, noch auch die nämlichen Folgen versprechen! —

Schwerlich konnte Jacobi die Beziehung dieser Stelle auf sich und seine Glaubensphilosophie verkennen. Unter dem unbestimmten „Man", das Schelling wählte, konnte eben kein Anderer als Jacobi selbst gemeint sein, der nun auf dem Präsidentenstuhle der Münchener Akademie unter seinen Lorberen ruhte. Es drängte den alten Mann, der

für das Heil von Bayern arbeitete, gegen die Verkehrtheiten der neuesten Philosophien noch einmal seine Stimme zu erheben und von den Dächern herab „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" zu predigen. Denn, wie das Motto Johannes von Müller's sagt, das er dem Schriftchen vorsetzte: „es giebt unempfängliche Zeiten, aber was ewig ist, findet immer seine Zeit". So trat diese seit Jahren fragmentarisch entstandene „Herzenserleichterung" des redseligen acht und sechzigjährigen Greises im Oktober 1811 an's Licht. Nach dem aphoristischen Inhalt der ersten Hälfte des Büchleins hatte das Uebrige hauptsächlich zweierlei Beziehungen. Einmal nämlich galt Jacobi's Tadel dem vermeintlichen Dualismus der Kant'schen theoretischen und praktischen Vernunft; die andere untergeordnete Beziehung betraf die Identitätsphilosophie oder (wie sie Jacobi nannte) die zweite Tochter der kritischen Philosophie. Sie behauptete (so heißt es), Philosophie müsse mit der Voraussetzung beginnen, daß nur Eines sei und außer diesem Einen Nichts; könne sie diese Voraussetzung nicht wahr machen und allen Dualismus von Grund aus vertilgen, so müsse sie sich selbst aufgeben. Befreiung also der Natur von einem Uebernatürlichen, der Welt von einer Ursache außer und über ihr, mit Einem Worte: Selbständigkeit der Natur wurde die Losung dieser neuen Weisheit. Darum rühmte sich das neueste System der All-Einheit oder absoluten Identität, zu der ältesten Philosophie, ihren Kosmogonien und Mythologien zurückzuführen. Das Identitätssystem ist ein umgekehrter oder verklärter Spinozismus, Idealmaterialismus. Spinoza war nicht blos Vorläufer des Systems der absoluten Identität, sondern Erfinder und erster Lehrer desselben; das spinozische System ist in That und Wahrheit Eins und Dasselbe mit der neuesten Identität des Seins und Bewußtseins. Sollte je die Wissenschaft vollkommen werden, ein aus Einem Prinzip abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umfassendes System, so mußte der Naturalismus zugleich mit ihr seine Vollkommenheit erhalten; Alles mußte erfunden werden als nur Eines, und nur aus

diesem Einen auch Alles begriffen, Alles verstanden werden können. Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung nämlich, daß allein Natur, diese also selbständig und Alles in Allem sei, kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen und ihrem Gegenstande gleich und selbst Alles in Allem zu werden sich schmeicheln. Ein nüchterner Atheismus mag dem Verstande wohl anstehen, wenn er das Resultat eines verständigen Strebens nach vollendeter Einsicht ist. Der sich unverhohlen zu sich selbst bekennende, aufrichtige, klare und baare Naturalismus stehet als speculative Lehre neben dem Theismus gleich unsträflich da. Nur muß er, um sich in dieser Unsträflichkeit zu erhalten, auch dieselbe aufrichtige, kecke Sprache unverändert führen. Er muß nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge. Die Identität des Seins und Nichtseins, der Nothwendigkeit und Freiheit, des Unbedingten und Bedingten ist ein Ungedanke, in Wahrheit die Identität der Vernunft und Unvernunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges. Vernunft ohne Persönlichkeit ist Unding, das gleiche Unding mit jener Grundmaterie oder jenem Urgrunde, welcher Alles und nicht Eines oder Eines und Keines, die Vollkommenheit des Unvollkommenen, das absolut Unbestimmte ist und Gott genannt wird von Denen, die nicht wissen wollen vom wahren Gott, die sich aber dennoch scheuen, ihn zu läugnen mit den Lippen. Noch tiefer aber muß es die Vernunft empören, wenn du, die Natur vergötternd, einen Gott lehrst, der das Auge schafft und nicht sieht, der das Ohr pflanzet und nicht höret, der den Verstand werden läßt und nicht vernimmt, nicht weiß und nicht will und nicht — ist. Sprich: es ist kein Gott! Aber sage und lehre nicht, Finsterniß sei das Licht, vernünftiges

Dasein ungöttliches Wesen; sage auch nicht, das Ur- und Allwesen trete hervor im Menschen verklärt und ohne Abbruch; denn ein solcher Anthropomorphismus würde sich nur scheinbar und trügend erheben über den älteren Fetischismus, den Pflanzen-, Thier-, Lingam- und Molochsdienst. Außer dem Theismus, der sich auf die Ueberzeugung gründet, daß der Mensch das Ebenbild Gottes in sich trage, ist nur Gottesläugnung oder Fetischismus. —

Dies ist der Kern dessen, was sich in Jacobi's Büchlein „Von göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" auf Schelling bezieht, obgleich dessen Name darin nicht vorkommt. Daß er an Altersschwäche gelitten habe, wird man wenigstens dem Manne nicht nachreden können, welcher in der angeführten Weise sich über das Identitätssystem aussprach. Auch seine Auffassung des eigentlichen Sinnes und der Consequenzen der kritischen Philosophie ist weder eine geflissentliche Verdrehung, noch unwissentliches Mißverstehen derselben, sondern sein richtiger Instinct fühlte heraus, daß Kant's kühle Skepsis — um uns eines Göthe'schen Wortes zu bedienen — gegen die Vergötterung einer hohlen Kinderhirnerfindung Front machte. Wenn der Glaubensphilosoph den Atheismus das Prinzip der Wissenschaft nannte, neben ihr aber einen unüberwindlichen Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit behauptete; so kann man ihm von Seiten wissenschaftlicher Erkenntniß aus das Letztere als Privatmeinung lassen, ohne ihn um des ersteren Satzes willen einen Fanatiker des Glaubens zu heißen, oder einen Anderen um deswillen zu verdammen, der da offen heraus behauptet, daß jener Satz einfache Wahrheit werde, sobald es bewiesen und anerkannt worden sei, daß Vernunft, Verstand und Wissenschaft des Menschen allerhöchste Kraft sind. Jacobi bekämpfte den Atheismus, ob er ihn nun bei Kant oder bei Spinoza fand; aber er ließ ihm das Recht wissenschaftlichen Auftretens, denn ihm war die unbedingteste theoretische Freiheit des Forschens die unbestreitbarste Voraussetzung. Und Jacobi war es, der von Lessing sagte, derselbe sei aufrichtig und behaupte gar nie.

daß er Christenthum habe. Und ebenfalls Jacobi war es, der bei Gelegenheit des Fichte'schen Atheismusstreites die Worte aussprach: Der Vorwurf des Atheismus und Mysticismus ist beim grossen Haufen nicht zu vermeiden; wäre aber auch Fichte's Lehre atheistisch, ich würde ihn darum ebenso wenig für einen Gottlosen halten, als den edlen Spinoza; denn irgend eine Religion hat Jeder, eine allerhöchste Wahrheit. Jacobi's Verehrung für Lessing, Fichte und Spinoza als ernste Denker blieb sich gleich.

Wenn ihn also nicht die Consequenz des Atheismus, die sich ihm als die Consequenz der kritischen Philosophie ergab, als wissenschaftliches Ergebniß störte, weil ihm der Glaube daneben unerschütterlich im Gemüthe fest stand, was war es dann, was ihm an Schelling's Philosophie mißfiel? Es ist in seiner oben mitgetheilten Herzenserleichterung ausgesprochen. Er kämpfte, von dem „Ungedanken einer Identität von Sein und Nichtsein" abgesehen, gegen die romantische Verquickung der Consequenzen der kritischen Philosophie mit Anschauungen, die dem Glauben abgeborgt sind; gegen die Unredlichkeit Schelling's, scheinen zu wollen, was er nicht war und bei folgerichtiger Klarheit über die Tendenz seines Philosophirens nicht sein konnte; gegen das Coquettiren mit Gott und göttlichen Dingen, deren eigentlicher Sinn und Bedeutung ihm fremd waren. Hätte sich nur auch der glaubensstarke Philosoph auf die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung beschränkt und die Moralität aus dem Spiel gelassen! Aber hier trat Jacobi's schwache Seite heraus: trotz der Anerkennung von Fichte's und Spinoza's ernstem, sittlichem Charakter bestritt er dem Naturalismus und Atheismus die Möglichkeit, aus ihren Prinzipien das sittlich Gute zu begreifen und für das Leben zu retten. Und diese Consequenz war es, die sich Schelling nicht hätte gefallen lassen können, selbst wenn er für das Identitätssystem in seiner reinen und ursprünglichen Gestalt den Atheismus auf sich zu nehmen geneigt gewesen wäre, wie er es damals freilich in Wahrheit nicht war. Aber hätte er sich mit mehr Unbefangenheit und Ehrlichkeit in die

Zeiten zurückversetzt, da er in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus und in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre unverhohlen den Atheismus lehrte, woran er noch nach zehn Jahren so wenig Anstoß nahm, daß er beide frühere Schriften in die Sammlung der philosophischen Schriften mit aufnahm; so hätte er sich gegen den Jacobi'schen Vorwurf anders verhalten müssen. Aber Schelling fühlte sich in Wahrheit getroffen: daher sein kochender und überströmender Zorn, der ihn rasch zur leidenschaftlichsten Antwort trieb.

Im Oktober 1811 war Jacobi's Schrift vollendet; am 13. December schon schrieb Schelling die Vorrede zu seiner Gegenschrift, die für's Jahr 1812 unter dem Titel erschien: „F. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn J. H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus.“ Und auf der Stirne trug das „Denkmal“ zugleich das Motto aus Spinoza: Eh, proh dolor! res eo jam pervenit, ut qui aperte fatentur, se dei ideam non habere et deum nullo modo cognoscere, non erubescant, philosophos atheismi accusare! Und wie sich schon auf dem Titel der große Meister reckt, um dem Präsidenten der Akademie die Stirne zu bieten, so nimmt er in der kurzen Vorrede den Mund noch besonders voll, um das lesende Publikum mit großen Rosinen abzuspeisen. Als Abtragung einer alten, von ihm längst geforderten Schuld an die Wissenschaft (— seit 1803, von dem Anhange her, den Jacobi zu Köppen's Schrift gegen die Schellingslehre geliefert hatte, kochte ja der Groll dem Leu im Busen!) und zugleich (— wie kann er anders, als nur Fragmentarisches liefern und Verheißungen für die Zukunft geben? —) als Vorrede eines Werkes, worin vieles hier nur Angedeutete die genaue und ausführliche Erläuterung erhalten werde, soll das „Denkmal“ gelten. Nicht etwa als eine Appellation an das (gegenwärtige) Publikum soll diese Schrift angesehen werden; denn (sagt der Vorredner) der Handel, den ich mit Herrn Fr. H. Jacobi auszuma-

chen hatte, kann nicht nach den augenblicklichen Begriffen der Zeit geschlichtet werden; er gehört durch seine Umstände der allgemeinen Literarhistorie des Vaterlandes, durch seinen Gegenstand der besonderen Geschichte der Weltweisheit an. Beide werden ihn nicht vergessen und das letzte Urtheil fällen zwischen uns. Er mit mir oder ich mit ihm, auf jeden Fall werden wir beide zusammen vor den Richterstuhl der Nachwelt treten. —

Nach diesen Rodomontaden voll sthenischen Selbstgefühles bildet das Piedestal des „Denkmals", das der Akademiker in der Classe der bildenden Künste dem Präsidenten der Akademie errichtet, eine „vorläufige Erklärung" über die in der Jacobi'schen Schrift enthaltenen Beschuldigungen gegen den Denkmalstifter. Die anzüglichen Stellen werden herausgehoben und zum Theil mit kaustischem Witze beleuchtet, sodann alle Beschuldigungen für bloße Klatscherei und kecke, unbegründete Erdichtungen ihres Verfassers erklärt, so daß es sich blos von der wissenschaftlich-historischen Frage handle, was er — Schelling — wirklich behauptet habe, was nicht; ob die ihm zugeschriebenen Behauptungen in Wahrheit seine Behauptungen d. h. in seinen Schriften zu finden seien oder nicht. Bis Herr Jacobi durch deutliche Aeußerungen aus Schelling's Schriften den Beweis für seine Anschuldigungen geliefert habe, fordere Wahrheit und Gerechtigkeit, dieselben für eine einzige nichtswürdige Verläumdung zu erklären. Bis derselbe den Beweis geliefert habe, daß die Worte, die Natur sei der allein wahre Gott, der Lebendige, in irgend einer Schrift Schelling's sich finde, werde Niemand Bedenken tragen, jene Worte als Verfälschung von Schelling's Worten und Gedanken zu erklären. Wenn je, bemerkt Schelling, eine Ungewißheit oder Zweideutigkeit in Ansehung seiner Ueberzeugungen von den höchsten Ideen hätte entstehen können, so sei diese Zweideutigkeit durch die Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit in jedem Betracht aufgehoben, worin der Begriff der moralischen Freiheit, so wie der Begriff der Persönlichkeit des höchsten Wesens objectiv zu begründen versucht

worden sei, und der Gegner habe zum Wenigsten den Beweis zu liefern gehabt, daß mit diesen Begriffen nur Betrug und Spiel getrieben sei und daß der Verfasser sie nicht aufrichtiger Weise durch die in der Abhandlung entwickelten Grundsätze begründet gehalten habe. So lange nicht (so schließt die vorläufige Erklärung) Herr Jacobi das Verlangte wirklich bewiesen hat, was man beweisen nennt, so lange haftet ohne mein Zuthun in der Brust jedes rechtlichen Mannes der natürliche Abscheu über die Atrocität dieses nicht wissenschaftlichen Angriffes, dieses Versuchs, die Person des Gegners, wenn es möglich wäre, moralisch zu morden; kein Mann von Ehre wird anstehen, dieser Handlung den Namen einer literarischen Schandthat beizulegen, was ich aus dem einzigen Grunde nicht möchte, weil es zweifelhaft scheinen muß, ob einem seiner selbst so wenig mächtigen Manne überhaupt eine That zuzuschreiben sei.

Diese „vorläufige Erklärung" sollte erfüllen, was Schelling den äußeren Verhältnissen schuldig zu sein glaubte. Der Gründe, sagt er, die ihn so gegen Jacobi aufzutreten veranlaßt hätten, seien mehrere, die sich der verständige Leser leicht selbst denken möge. Ob es begründet ist, was persönliche Gegner, wie Paulus und Chr. Kapp, die übrigens Schelling's Charakter kannten, behauptet haben, daß die Aussicht auf eine demnächstige Erledigung der Präsidentenstelle in der Akademie als Hauptmotiv im Hintergrunde gewirkt habe: dies muß dahin gestellt bleiben. War dies der Fall, so mußte eine andere naheliegende Erwägung noch schwerer in die Wagschale fallen. Nach der Analogie des Schicksals nämlich, das der Urheber der Wissenschaftslehre gehabt, mußte doch wohl der Urheber der Identitätslehre zum Wenigsten von Amt und Stelle verjagt werden. Darin liegt das eine und nächste Motiv, um so gegen Jacobi aufzutreten. Zwar nicht Jacobi zog solchen Schluß, noch deutete er einen solchen an; da im Gegentheil er vor Spinoza, Lessing, Fichte die größte Verehrung hatte und die Freiheit wissenschaftlicher Forschung unbedingt heilig gehalten wissen wollte. Aber freilich konnten Andere diesen

Schluß ziehen; und zwar nicht blos die Masse der Laien in der Philosophie, bei denen der landläufige Vorwurf des Atheismus nicht zu widerlegen ist, sondern auch die das Ruder des Staatsschiffes Führenden, von deren Urtheil jedenfalls Schelling als Staatsdiener abhängig war. Daß diese Hochgestellten so viel aufgeklärten Freisinn und unbedingtes Vertrauen zur Macht der Wahrheit hätten besitzen sollen, um einen Atheisten in Amt und Stelle zu lassen, schien ihnen offenbar zu viel zugetraut. Diese naheliegende Erwägung hätte Jacobi jedenfalls um so mehr abhalten sollen, mit seinem Angriff auf Schelling's Identitätssystem hervorzutreten, als competenten Beurtheilern Schelling's Bemühen nicht entgehen konnte, sein früheres System so zu wenden und umzubilden, daß er vor dem Forum baierischer Staatsmänner füglich bestehen konnte. Aber gerade dieses ersichtliche Bemühen Schelling's war dem offenen und geraden Wesen Jacobi's zuwider. Lessing, Spinoza und der Wissenschaftslehrer waren in seinen Augen wenigstens aufrichtig und wollten nicht scheinen, was sie nicht waren und nach den Consequenzen ihrer Grundanschauungen nicht sein konnten. Als solches Scheinenwollen erschien dem Glaubensphilosophen das unläugbare Bemühen Schelling's, das Identitätssystem zur Theosophie zu verklären oder richtiger: zu verquicken. Den philosophischen Atheisten hätte er gewähren lassen; der philosophische Romantiker war ihm zuwider. Aber gerade diesem und als solchem gegenüber mußte Jacobi mit seinem nackten Angriff einen schweren und kaum haltbaren Stand haben, da demselben insofern nicht wohl beizukommen war, als seit Jahren der Identitätsphilosoph ausgesprochenermaßen bemüht war, seinen idealistisch verklärten Spinozismus theosophisch zu verbrämen. Daß diese Bemühungen, dem Glauben einigermaßen gerecht zu werden, von Schelling nicht aufrichtig gemeint gewesen, war mindestens nicht zu beweisen, und er mußte sich jedenfalls sagen, daß Schelling damals, selbst wenn die Rücksicht auf seine Stellung im Staatsdienste nicht in die Wagschale gefallen wäre, nach den in seiner Schrift

über „Philosophie und Religion", in seinen „Jahrbüchern der Medicin" und in seiner Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit" enthaltenen Darlegungen, nicht die geringste Ursache hatte, die atheistische Consequenz auf seiner Philosophie sitzen zu lassen. Auf wen konnte überdies eine solche Beschuldigung berechnet sein? Das stimmfähige philosophische Publikum konnte sich aus der Kenntniß der in den letzten Jahren von Schelling veröffentlichten Schriften selbst ein Urtheil darüber bilden, wie sich dieselben zum Identitätssystem des Jahres 1801 verhielten. Der urtheilslosen Masse der Nichtphilosophirenden dagegen, mochten sie nun auf Seiten des Köhlerglaubens oder am Staatsruder stehen, bei denen nach Jacobi's eigenem früheren Zugeständniß der Vorwurf von Mysticismus und Atheismus nicht zu vermeiden war, mußte das „Schreckbild des Atheismus" sofort Alles in sich schließen, was für Thron und Altar als gefährlich erschien. Daß Jacobi diese Erwägungen nicht anstellte oder, wenn er sie angestellt hatte, sich durch die „dringendsten Ermahnungen" seiner „Freunde", denen er aus seinen längst aufgesetzten polemischen Aphorismen Stellen vorlas, zu deren Veröffentlichung drängen ließ, darin allerdings wird der Einfluß der Altersschwäche nicht zu verkennen sein.

Genug also, er forderte Schelling thatsächlich heraus, und dieser raffte flugs alles grobe Geschütz zusammen, was seinem sthenischen Selbstgefühl zu Gebote stand, um dem Gegner und sich selbst ein Denkmal zu stiften, das freilich auf sehr schwachen Füßen stand. Denn so massiv auch das Fußgestell, die „vorläufige Erklärung" war, die Füße selbst, die folgende „geschichtliche" Partie des polemischen Standbildes, welche das Verhältniß darlegen sollte, in welchem sich der Gegner von jeher gegen Theismus und Wissenschaft befunden habe, macht einen sehr dürftigen und kümmerlichen Eindruck! Den Kern der philosophischen Persönlichkeit Jacobi's findet der Denkmalstifter in dessen Behauptungen, Spinozismus sei gleich Atheismus und das Interesse der Wissenschaft fordere, daß kein Gott sei, weshalb unvermeidlich jeder Weg der Demonstration zum Atheismus und

Fatalismus führe und selbst die Kant'sche Verstandesphilosophie ihre spinozischen Voraussetzungen nicht verhehlen könne. Die Schreckgespenster Atheismus und Fatalismus können aber begreiflicher Weise nur auf schwache, in sich haltlose Gemüther einen Eindruck machen; für den Standpunkt des wissenschaftlichen Denkers sind sie bloße Redensarten, denn er hält sich an die Sache selbst und nicht an dergleichen Namen und Titel. Und wie sich auch ernstes Denken die höchste Wahrheit begreiflich zu machen und die letzten Gründe des menschlichen Handelns im Zusammenhang der Weltgesetze festzuhalten und zu bestimmen durch das wissenschaftliche Gewissen gedrungen sehen möge; es wird ihm nothwendig selbst überlassen bleiben müssen, sich mit den Consequenzen zurecht zu finden oder aber als Lückenbüßer irgend welche Glaubensstützen außerhalb der Grenzen der Wissenschaft entweder zu Hülfe zu nehmen oder dieselben zu verschmähen.

Daß mit jenen Sätzen Jacobi der wissenschaftlichen Erkenntniß öffentlich den Krieg erklärt hätte, wie Schelling behauptet; daß er damit einen allgemeinen Vernunfthaß proclamirt hätte: dies ist eine Behauptung blinder Leidenschaft oder beruht auf einem gänzlichen Mißverstehen der Grundtendenz Jacobi'scher Philosophie. In Wahrheit wollte Jacobi nur Wissenschaft und Glauben streng von einander geschieden haben; der ehemalige Kaufmann wollte das, was neuerdings durch den Göttinger Professor Rudolf Wagner eine leidige Berühmtheit erlangt hat, eine doppelte Buchhaltung, neben der selbständig organisirten Wissenschaft der Verstandeserkenntniß eine unabhängig für sich bestehende Glaubensphilosophie. Im Dualismus von Kopf und Herzen blieb Jacobi, wie dies auch Schelling in der Einleitung zu seinen Untersuchungen über die menschliche Freiheit andeute, so sehr stecken, daß ihm die Unmöglichkeit einer Durchführung dieses Standpunktes ganz und gar entging. Aber er hielt daran sein Leben lang unerschütterlich fest. Und es heißt offenbar, seine philosophische Tendenz ganz und gar schief beurtheilen, wenn Schelling in seiner Gereiztheit behauptet, Jacobi erscheine als wahrer Visionär des Atheis-

mus und sein Gehirn träume von Nichts als Gotteslängnern. Und es heißt überdies, ganz und gar neben die Scheibe schießen, wenn der große Meister an Jacobi tadelt, daß derselbe nicht begreife, wie Kant habe dazu kommen können, mit dem kategorischen Imperativ die Lückenbüßer der theoretischen Vernunft zu Bedingungen für die Realität der praktischen Gesetze zu machen. Es macht vielmehr Jacobi's Scharfsinn alle Ehre, daß er trotz diesem — wie wir bereits in der Einleitung dieses Werkes hervorhoben — in Wahrheit nur scheinbaren Widerspruch Kant's mit sich selbst, die eigentliche Tendenz und Consequenz so sicher herausfand, daß er in dieser Rücksicht zwischen der kritischen Philosophie und dem Spinozismus keinen Unterschied wollte gelten lassen. Namen ändern die Sache nicht, deren Kern vielmehr da wie dort derselbe ist. Und wenn dagegen Schelling behauptet, Kant sei von der ihm durch den Gespenstseher des Atheismus zugesprochenen Tendenz und Consequenz weit entfernt gewesen, so beweist dies wiederum nur eben dieselbe Thatsache, auf der wir Schelling vom Anfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit bis zu ihrem theosophischen Gipfel fortwährend ertappt haben, daß er dem wirklichen Verständniß der Vernunftkritik fremdgeblieben war und in Folge dieses Mangels von vornherein dem philosophischen Dogmatismus und der Romantik verfallen mußte, die bei Jacobi friedlich neben der Anerkennung der kritischen Resultate Kant's herlief. Denn einig war Jacobi mit Kant darin, daß die Erkenntniß alles irgendwie Uebersinnlichen, eine wissenschaftliche Einsicht von Gott und göttlichen Dingen durchaus und in alle Wege über die Grenzen des menschlichen Verstandes hinausliege und daß darum die menschliche Erkenntniß auf die Wissenschaft der Erfahrung beschränkt sei. Aber er schied sich sofort von Kant darin, daß dieser nun das Uebersinnliche links liegen ließ, während Jacobi „das Unerforschliche zum Zweck des Forschens" machte, das Unerreichbare mittelst einer sogenannten unmittelbaren Erkenntniß erreichen zu können glaubte. Letzteres aber, sowohl das Ziel, als auch der Weg einer unmittelbar

seinsollenden Erkenntniß, war beides nicht auch das ausgesprochene Streben der Identitätsphilosophie gewesen? Wähnte sie nicht das Unbedingte, dem Verstande Unerreichbare mittelst der intellectuellen Anschauung, der Einbildungskraft zu erreichen? Und eben diesen unverkennbaren Coincidenzpunkt der Identitätsphilosophie mit dem eigentlichen Zwecke der Glaubensphilosophie hätte Jacobi herausfinden und anerkennen müssen. Denn hier, an diesem (wie Jacobi sich ausdrückte) der Verstandeswissenschaft unzugänglichen Orte des Wahren, war der Punkt der Uebereinstimmung zwischen der Glaubensphilosophie und der Philosophie des Absoluten. Hier freilich war eben auch für den, der an beide den Maßstab der kritischen Philosophie anlegte, der Zopf der Romantik und die Achillesferse des Dogmatismus sichtbar.

Aber Schelling's Verfahrungsweise war offenbar nicht redlich und aufrichtig. Daß er als baierischer Akademiker und Staatsdiener fromm erscheinen wollte, mag man ihm nachsehen; daß er sich aber den Anschein geben wollte, als sei er von Anfang an nicht anders gewesen, dies ist mit Wahrheit des Charakters schlechterdings unverträglich. Schelling wehrt sich gegen eine Aeußerung, die Jacobi in seinem brieflichen Anhang zu Köppen's Schellingslehre (1803) gegen Schelling gethan, indem er im Sinne des Letztern sagte, das dumme Ding da hinter der Welt, Gott genannt, sei nichts weiter, als ein dummes Ding. Mit solchen Worten hatte freilich Schelling auch in seinem revolutionär-romantischen Stadium nicht um sich geworfen. Was aber der Münchener Akademiker jetzt etwas übertrieben empfindsam eine „Abscheulichkeit" nennt, die der rosenfarbenen Phantasie des frommen Gegners eine Kleinigkeit sei; das war nichtsdestoweniger sachlich im Jahre 1803, da Jacobi jene Aeußerung that, vollauf gerechtfertigt, wenn man sich nur erinnern will, wie sich der zweiundzwanzigjährige Schelling im Jahre 1797 in der Einleitung zu seiner „Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur", in seiner Kritik von Heidenreich's Briefen über den Atheismus über seinen eigenen „unendlich erhabenern Atheismus" ausließ. Wäre Schel-

ling auf Kosten der Klugheit ehrlicher gewesen, so würde er diese Partien beim Wiederabdruck der „Uebersicht" im ersten Bande seiner „philosophischen Schriften" nicht haben weglassen dürfen, da sie nothwendig mit zur Charakteristik der Geschichte seines Philosophirens dienen, auch wenn er sie späterhin nicht mehr billigte. —

Auf diese schwachen „geschichtlichen" Füße stellt sich nun die „wissenschaftliche" Partie als der eigentliche Rumpf des Standbildes, das Schelling seinem Gegner und sich selbst zumal errichtete. Seine ausgesprochene Absicht ist es hier, die vom Gegner eingestreuten wissenschaftlichen Gründe zu prüfen und bei dieser Gelegenheit über einige der wichtigern wissenschaftlichen Punkte mittelbar sich zu äußern, die (— ohne Versprechungen, die sich hinterher nicht erfüllen, geht es auch hier nicht ab! —) bald noch ernstlicher unmittelbar zur Sprache kommen sollen. Es gilt hier, mit andern Worten, der Jacobi'schen Polemik gegenüber einer weiteren Vertheidigung und Begründung seines in den „philosophischen Untersuchungen" eingenommenen neuen theistischen Standpunkts. Der wesentliche Gehalt der hierauf bezüglichen Erörterungen faßt sich in Folgendem zusammen.

Der wissenschaftliche Theismus (sagt Schelling) ist noch nicht gefunden oder, wenn gefunden, noch keineswegs erkannt; denn dieser kann so wenig, als Gott selbst, einen Gegensatz außer sich zurücklassen; die ächte Gotteslehre kann nicht mit der Natur im Zank liegen, noch irgend ein System unterdrücken. Vor dem wahren Theismus, wenn er nur in seiner Vollkommenheit erschiene, müßte selbst der entschiedenste wissenschaftliche Atheist niederfallen und anbeten. Es ist Angelegenheit der Menschheit, daß jener Glaube, der bis jetzt Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre. Von dem Augenblick an, da der Gegenstand hinweggenommen wäre, durch den allein der menschliche Geist wahrhaft außer sich gesetzt und über sich selbst gehoben wird, ginge die Weissagung in Erfüllung, daß die Wissenschaft nichts mehr erkennete, als Gespenster. Mit den Begriffen eines schalen Theismus freilich, der in Gott keine Unter-

scheidung zuläßt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin Einfaches, rein ausgeleertes, substanzloses, eben nur noch fühlbares beschreibt, mit diesen Begriffen verträgt sich die Vorstellung nicht, daß Gott etwas vor sich haben muß, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui ist. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sei absolut. Das von Anbeginn d. h. zu allererst Gewesene ist die Natur des Wesens selbst gewesen, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selber evolvirte. Will man aber behaupten, es müsse der Anbeginn von Allem ein sittliches Prinzip gewesen sein, so muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu sein und um sich als solches zu unterscheiden, worin eben der Act der Persönlichkeit besteht, einen Anfang seiner selbst in sich selbst haben, der (noch) nicht sittlich ist, gleichwohl aber schon potentiä et implicite sittlich und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit ist. Und will man ferner sagen, es gehe als Anbeginn eine Intelligenz voraus; so fragt es sich, ob denn eine Intelligenz so blank und bloß auf sich selber, als Intelligenz beruhen, als bloße Intelligenz sein könne, da doch das Denken der gerade Gegensatz des Seins (— sonst, d. h. als Identitätsphilosoph, hatte Schelling die Identität von Sein und Denken gelehrt! —) und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle. (Risum teneatis, amici!) Was aber der Anfang einer Intelligenz in ihr selber ist, kann nicht wieder intelligent sein, indem sonst keine Unterscheidung wäre; es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent sein, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist; es wird also ein Mittleres sein, d. h. gleichsam mit einer angebornen, instinctartigen blinden Weisheit.

Zu diesem Naturalismus (ruft Schelling emphatisch) zu diesem Atheismus bekenne ich mich; wer ihn widerlegen kann, der komme; dem werde ich stehen. In der vermeintlichen Unversöhnlichkeit des Naturalismus und (gewöhnlichen) Theismus liegt der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus.

Der wahre Theismus kann nicht anders als selbst göttlich sein und kann daher nichts ausschließen, nichts unterdrücken. Der Naturalismus, wenn er auch in Ansehung der Dignität dem Theismus nicht gleichsteht, ist doch, was die Realität betrifft, ihm völlig äquipollent, d. h. er hat ganz gleiche Ansprüche, befriedigt zu werden. Ein theistisches System, das die Erklärung der Natur ausschließt, verdient gar diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zur Natur der Begriff Gottes selber ungewiß bleibt, ganz unvollständig aber alle Erkenntniß der göttlichen Natur. Der Naturalismus kann den Theismus nur insofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird; ja nach dem einfachen Grundsatze, daß überall und in allem Wissen vom Niedern zum Höhern fortgeschritten werden soll, hat der Naturalismus noch frühere Ansprüche an das ächt philosophische System, als der Theismus. Wer die gleiche Unvertilgbarkeit beider Systeme sich klar genug vorstellt, der muß unmittelbar erkennen, daß sie auf irgend eine Weise versöhnt werden müssen, wenn dies gleich nicht durch ein Einerleimachen, sondern nur durch eine lebendige Verknüpfung geschehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwischen Leib und Seele stattfindet. Ohne Naturalismus, als das System, welches eine Natur in Gott behauptet, ist auch kein System möglich, welches Bewußtsein, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet; Naturalismus in diesem Sinne ist die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus, welcher ohne den Naturalismus auch nicht einmal anfangen kann, sondern mit seinem Gott völlig im Leeren schwebt. Der große Irrthum der ganzen vorausgegangenen philosophischen Bildungsepoche bestand darin, daß durch gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur zugleich gesetzt werden mußten. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die sein, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seien. Vom (gewöhnlichen) Theismus zum Naturalismus giebt es keinen Weg; es war Zeit, umge-

kehrt den Naturalismus als die Lehre, daß eine Natur in Gott sei, zur Unterlage, zum Entwickelungsgrund des Theismus zu machen. Dieser nothwendige Gedanke ist zuerst in unserer Zeit durch die darum so genannte Naturphilosophie zur Ausführung gekommen. (Schelling also ist der, der das Wort des Räthsels zuerst gesprochen hat!)

Erst die Einheit von Naturalismus und (gewöhnlichem) Theismus bringt den wahren Begriff Gottes, den ächten Theismus hervor. Der Naturalismus, als einseitiger, macht Gott so zum Grunde der Welt, daß der Grund in das Begründete, das Wesen in seiner Erscheinung beständig aufgeht und die ungeschaffene Natur Alles in Allem ist. Der einseitige Theismus macht Gott so zur Ursache der Welt, daß er ihrem Dasein für sich selbst beständig fremd bleibt. Es bleibt schlechterdings keine Wahl, als daß das Absolute sowohl Grund, als Ursache der Welt sei und als Beides gedacht werden müsse. Das Wesen, welches Gott ist, ist Grund in zweierlei Verstand. Einmal nämlich ist er Grund von sich selbst, sofern er sittliches Wesen ist; sodann macht sich Gott auch zum Grund, indem er eben jenen Theil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht — in der Schöpfung, welche die größten Lehrer einstimmig als Herablassung betrachten. Wie kann sich aber Gott anders herablassen, als indem er sich — nämlich einen Theil oder eine Potenz von sich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sei und wir das Leben haben in ihm? Aber er macht sich zugleich zum Grunde seiner selbst, da er nur in sofern, als er diesen -- nicht intelligenten — Theil seines Wesens dem höhern unterordnet, mit diesem frei von der Welt, über der Welt lebt. So lange der Gott des modernen Theismus das einfache und rein wesenhaft sein sollende, in der That aber wesenlose Wesen bleibt, so lange nicht in Gott eine wahrhafte Endlichkeit, etwas Negatives, eine wirkliche Zweiheit in Gott anerkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird; so lange wird die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein und die

Behauptung eines solchen Gottes Mangel an Aufrichtigkeit, die der wahrhaft redliche Kant gerade in diesen Dingen so sehr beklagte. Alles Bewußtsein ist Concentration, Sammlung, Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität. Wenn ferner das Nichtgute vom Guten nicht hervorgebracht werden kann, so muß es nothwendig in seiner Art ebenso ewig sein, wie das Gute selber, und weil das Gute (Gott) das Nichtgute nicht schaffen, ja unmöglich wahrhaft wollen kann; so kann das Gute jenes nur finden, und so ist also das Nichtgute schon da, indem das Gute sich erhebt. (D. h. wie wir früher bereits sahen, der Teufel vor dem actu oder als Persönlichkeit existirenden Gott!) Weil aber dieses Nichtgute doch ein mögliches Gutes oder ein in's Gute Verwandelbares ist; weil ferner das Nichtgute nicht selber das Seiende, sondern nur der Grund des Seienden, nämlich des Guten ist, welchen dieses als Anfang seiner selbst in sich hat: so ist nicht nur das vor Allem Seiende das Gute, sondern auch das nicht selber Seiende, welches das Gute als einen Grund seiner selbst in sich hat, ist ein verborgenes Gutes oder ein Gutes der Möglichkeit nach; auf jede Weise also ist das Gute der Anfang und das Erste.

Das reine unmittelbare Wissen der Vernunft kann nur ein Wissen vermöge ihres absoluten Gesetzes sein, ein Erkennen des Widerspruchs oder der absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, als des Höchsten. Dieses Erkennen ist zwar insofern auch ein Erkennen Gottes, inwiefern das Wesen jener absoluten Identität implicite schon Gott, d. h. dasselbe Wesen ist, das sich zum persönlichen Gott verklärt; aber ein Wissen oder Erkennen des persönlichen Gottes selbst kann es doch nicht heißen. Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, aber als Erstes ist er nicht, was er als Letztes ist, und wiefern er nur als dieses Letzte Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Erste Gott in dem nämlichen Sinne sein, noch streng genommen

Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich: der unentfaltete Gott, da er als Letztes der entfaltete Gott ist. Und eben dieses Dasein Gottes als persönlichen Wesens ist Gegenstand und Ziel recht eigentlich der Wissenschaft, nach dem sie zu allen Zeiten gerungen hat und das sie gerade durch eben diejenige Philosophie erreicht, welche Herr Jacobi des Atheismus beschuldigt. —

So wäre also Schelling wieder da angelangt, von wo er ausging, nämlich bei sich selber. Der Rumpf, d. h. die „wissenschaftliche" Partie des Denkmals wäre die starke und breite, in sthenischem Selbstgefühl athmende Brust des modernen Platon selbst, die zur Philosophie verklärte Naturphilosophie. Auf dergleichen Bestimmungen, wie sie der mit Machtsprüchen ausgerüstete, anspruchvolle Entdecker der Naturphilosophie und des ächten Theismus seinem Gegner und dessen Consorten, den faden Theisten, wie ein Riese einem Geschlechte von Pygmäen, nicht sowohl zu verstehen giebt — denn der brutale Mann sagt ausdrücklich, daß er seinem Gegner nicht zumuthe, diese Rede zu verstehen, die er um seinetwillen nicht deutlicher machen wolle! — sondern nur so etwas, wie Eierschalen an den Kopf wirft: auf dergleichen Bestimmungen (ruft er aus) gerathen jene überhaupt nicht, welche in der Philosophie Zeitlebens Pinsel geblieben und gar nie an die rechten Begriffe gekommen sind, so sehr sie auch danach geschnappt haben.

Daß nun in dieser „wissenschaftlichen" Aufpflanzung eines ächten Theismus etwas Neues, Erhebliches zur Begründung des in den „philosophischen Untersuchungen" vorgetragenen Gottesbegriffes hinzugekommen wäre, werden dem Denkmalstifter auch seine Verehrer nicht nachsagen wollen. Das Gerede von dem Unterschiede der Existenz Gottes und dem Grunde derselben wird als Schablone benutzt, um danach auch das intellectuelle und sittliche Prinzip in Gott zurecht zu zimmern, wobei nur leider immer dasjenige gerade blos dogmatisch vorausgesetzt wird, was eben zu beweisen gewesen wäre, daß nämlich Gott ein sittlich-persönliches Wesen sei. Das Gute, das Sittliche, das Intelligente

in Gott werden, hiernach vom (noch) Nichtguten, (noch) Nichtsittlichen, (noch) Nichtintelligenten in Gott, analog dem Grunde der Existenz, als Wirklichkeit von der bloßen Möglichkeit unterschieden, so daß letztere potentia oder implicite schon ebendasselbe sei, was die Wirklichkeit entwickelt oder entfaltet darstelle. Denn (sagt Schelling) meine wahre, unverhohlene Meinung ist, daß jedes Leben ohne Unterschied von einem Zustande der Einwickelung ausgehe, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und Auswickelung wie todt und finster ist, dem Samenkorne gleich, ehe es in die Erde gesenkt wird. Nach dieser Analogie endlicher und natürlicher Verhältnisse des Werdens, und zwar speciell socher des organischen Werdens spricht nun Schelling auch vom unentfalteten und vom entfalteten Gott, welche beide wohl zu unterscheiden seien. Man sieht hieraus, auf welche anthropomorphistische Gottesanschauung dies, consequent durchgeführt, hinauslaufen muß! Im Abgrunde des Ewigen soll kein Vor- und Nachher, keine Zeit und Veränderung sein; nichtsdestoweniger spricht der Lehrer des Absoluten von einem unentwickelten oder eingewickelten und einem ent- oder ausgewickelten Gott, von Gott als Embryo und solchem als ausgereifter Frucht. Von da bis zu einem Gott in der Krippe und in den Windeln ist nicht mehr weit. Man sollte aber doch wohl, seitdem ein Kant mit dem zweischneidigen Schwert seiner Kritik erschienen ist und damit seine Thaten vollbracht hat, die Wickeln und Windeln Gottes für ebenso antiquirt betrachten dürfen, als die Vorstellungen von einem Zeugen und Erzeugtsein desselben. Wie schief alle derartige, aus dem Bereiche der endlichen Erscheinungswelt hergenommenen Analogien sind, muß sich einem logischen, nicht phatastisch-verworrenen Kopf schon aus der einfachen Reflexion ergeben, daß im Keim und Samenkorne als solchem keineswegs alle Bedingungen der Möglichkeit zur Auswickelung oder Entfaltung des entwickelten und wirklich daseienden Wesens eingeschlossen sind, daß vielmehr zum eingewickelten Inbegriff jener Bedingungen des Keims noch eine Reihe von weiteren Bedingungen aus dem umgebenden

allgemeinen Leben erfordert wird, um das actu existirende Dasein wirklich zu begründen. Wo wären nun, die Analogie folgerichtig auf das sich entfalten sollende göttliche Wesen angewandt, jene die Auswickelung weiter begründenden Bedingungen zu suchen? Und wie kann überdies noch vom Absoluten und Unbedingten geredet werden, wenn dasselbe, um in der Vollendung seines Begriffs dazustehen, unter das Gesetz der Entwickelung und des Bedingtseins gestellt wird? Denn daß diese Entwickelung als Selbstentwickelung, dieses Bedingtsein als Sichselbstbedingen erklärt wird, ändert in der Sache nicht das Geringste und beseitigt jene den Begriff des Unbedingten absolut vernichtenden Widersprüche nicht im Mindesten. Von außerzeitlichem Geschehen kann keine Rede mehr sein, wenn Veränderung und Wechsel, Anfang und Ende, Erstes und Letztes in Gott gesetzt werden. Schelling giebt das früher behauptete außerzeitliche Geschehen in der That auch jetzt augenscheinlich auf, indem er eine Endlichkeit und ein Negatives, als den treibenden Stachel der Entwickelung, in Gott setzt. Wozu aber, darf man den denkmalstiftenden Theisten billig fragen, in Gott einen Gegensatz, eine Endlichkeit setzen? Haben wir nicht genug am Gegensatz und an der Bedingtheit in der daseienden Welt? Wozu sollen sie aus dem erscheinenden Weltwesen selber heraus in ein Absolutes verlegt werden, das sich Zug für Zug nur als getreues Spiegelbild des erscheinenden Wesens der Wirklichkeit erweist? Wozu soll es nützen, der Welt das Ihrige zu entziehen, um ihren Inhalt — daß wir Schelling's eigene massive Ausdrücke gebrauchen — aus dem „dicken und vollen Sein" in das (jetzt nicht mehr identische, sondern) entgegengesetzte „dünne und leere Denken" des Absoluten hineinzutragen? Wenn das Kunststück des Neuschelling'schen Theismus darin bestehen soll, daß Naturalismus und gewöhnlicher Theismus ähnlich wie Leib und Seele verknüpft werden, so wird dieser romantische Kitt gerade so lange halten, als das mystische Band, welches die Phantasie zwischen Seele und Leib webt, nachdem eine dualistische Reflexion die beiden Seiten des einen und selben mensch-

lichen Wesens willkürlich auseinandergerissen und isolirt hat. Jene Verknüpfung ist ein Füllen des Mostes in alte Schläuche, das Einsetzen eines neuen Lappens in ein altes Kleid; sie ist romantische Verquickung des Alten und Neuen zur Restauration und vermeintlich bessern Conservirung des Alten. Die Wissenschaft, die menschliche Erkenntniß kennt nur Eine Welt, die daseiende, erscheinende Wirklichkeit, aus welcher die Einbildung des Ungebildeten ihre gespenstischen Schattenbilder hinauswirft. Ihre Gegensätze sind ihre eigenen, ihre Einheit ist ihre eigene, und was in die Erscheinung tritt, ihr eigenes Wesen. Dieses Wesen, diese Einheit in allen erscheinenden Gegensätzen ist das dunkle, räthselhafte X, die unbekannte Größe, deren Werth immerfort genauer und entsprechender zu bestimmen und im Begriff zu erfassen das Ziel aller menschlichen Erkenntniß ist. Danach haben die denkenden Geister aller Zeiten gerungen, danach wird in alle Zukunft der denkende Menschengeist ringen. Der verschiedene Werth dieses Ringens im Einzelnen ist davon abhängig, wie viel oder wie geringen Antheil am menschlichen Wissen die kritiklose Einbildung erhält, deren Gespinnste, als Wahnvorstellungen sich festsetzend, Gespenster werden. —

Schelling's „Denkmal" krönt als Hauptwerk, das (wie er sich einbildet), wenn es gelänge, das beste Werk wäre, eine sogenannte „allegorische Vision", die fast die Hälfte des Buches einnimmt und sich die Aufgabe stellt, dem Gegner womöglich noch selber zu richtiger Selbsterkenntniß zu verhelfen, während er sich selbst dabei wohlgefällig als Meister unter den Wissenden bespiegelt. Die Vision, mit deren Erzählung Schelling seinem „Denkmale" erst die gehörige Vollendung zu geben hofft, ist folgende. Er sah eine unermeßliche Menge Menschen versammelt, das liebe sogenannte Publikum oder das viel besprochene Zeitalter. Dieser Menge stand Jacobi als Redner gegenüber; indeß er aber mit vieler Action redete, schmolz die Menge allmählich wie Schnee hinweg, ein Theil verlief sich da-, ein anderer dorthin, und nur ein kleiner Kernhaufen war schlechterdings nicht wegzubringen. Einer von den Uebriggebliebenen antwortet ihm

unter Anderem: Sie wären der Retter des Theismus? O daß er käme (Schelling war nämlich unter der Hand dem Redner näher getreten, denn Er ist ja unter dem Kommenden verstanden!), der uns den ächten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieses wundervollen Systemes uns eröffnete! Er würde ein empfängliches Geschlecht finden, nachdem wir zwar den einfältigen Glauben unserer Väter nicht wiedergewonnen, aber doch die leeren, unzulänglichen Begriffe eines sogenannten philosophischen Glaubens und Unglaubens, mit denen wir uns lange gebrüstet, rein in uns ausgerottet haben. Könnten Sie den wahren Theismus lehren, die Zeit würde Sie auf den Händen tragen. — Der Redner vergleicht nun den Hauptinhalt des theistischen Glaubens Punkt für Punkt mit Jacobi's „Reden" und sagt dann: O daß Sie geschwiegen hätten! Sie wollen Anderen Theismus lehren und wissen Sich nicht in die wesentlichen Elemente desselben zu finden. Seit 25 Jahren ertragen wir Ihr Genörgel von Religion und Glauben, mit dem Sie uns in den Ohren liegen, ohne daß wir an Einsicht und Erkenntniß oder wenigstens an Befestigung unserer Ueberzeugung das Geringste gewonnen hätten. Jetzt wenden wir uns von Ihnen! — Während sich Alle wirklich umwandten und den Gotteslehrer stehen ließen, hatten sich andere Zuhörer zusammengezogen, unter denen auch wissenschaftliche Philosophen waren. Schelling fand sich bei ihnen ein, doch mehr in Gestalt eines Schülers, als Meisters. Als nun der Redner sich zu einem Theil der gegenwärtig Anwesenden als Freunden der Vernunft wendete und dem Verstand alles Böse nachzureden begann, trat ein derber Mann mit einem Luthersgesicht auf und zog mit einer, zum Theil mit Aeußerungen aus Luther's Tischreden gespickten langen Rede gegen die jetzige Vernunftfreundschaft des Mannes zu Felde, der nach seinen Kreuzzügen gegen den Verstand offenbar der Stifter eines neuen Ordens werden müsse, dessen Gelübde das der freiwilligen Dummheit wäre. Der Betroffene entschließt sich jetzt, die Philosophen von Profession in's Auge zu fassen, und mit einem höchst grimmigen und wahrhaft

verzweifelten Anfall stürzte er gerade auf **Schelling** los, offenbar weil er ihn für den Schwächsten von Allen nahm. Nachdem sich nun der Angegriffene ungefähr auf die Art, wie es in der ersten Hälfte des „Denkmals" geschehen, zur Wehre gesetzt, zog sich der Gegner unter einer Art von Selbstgespräch zurück und richtete seine Schritte gegen eine Anhöhe, wo die auserlesene Schaar der großen Autoren, der Dichter, Redner, Geschichtschreiber zu wohnen schien, um unter Palmen und Lorbeern von dem bestandenen Kampf auszuruhen. Der Nahende wurde freundlich aufgenommen, aber ein heiterer Mann fragte ihn, was er denn bei sich habe, das einen an diesem Orte so ganz ungewöhnlichen Geruch verbreite. Er nahm dem Nähertretenden das so eben erschienene Buch aus der Hand, kaum aber hatte er nur von ferne daran gerochen, als er es mit allen Zeichen einer höchst unangenehmen Empfindung rückwärts in's freie Feld hinausschleuderte und den darüber Entrüsteten sanft bedeutete, daß er mit dergleichen hier in diese reine Luft nicht hereinkommen und sich überhaupt auf eine ganz andere Art, als er gethan, emporarbeiten müsse. Der Verblüffte erhält nun ausführliche Rathschläge, wie er sich als Schriftsteller selbständig ausbilden müsse, um wenigstens als solcher in dem Kreise Platz zu finden. Der Zerknirschte bedachte sich eine Weile, ob er das hinausgeworfene Buch aufheben solle, ließ es aber zuletzt selber liegen. Endlich überfiel ihn ein Gefühl von dem Nichts der Dinge, bei denen er bisher seinen Ruhm und Stolz gesucht hatte, und er beschloß, von nun an der Vernunft wie dem Verstande, der Philosophie und dem guten Geschmack gleicherweise den Rücken zu kehren und sich zu den rein Religiösen, den wahrhaft Erleuchteten, den Kindern Gottes zu wenden. Nach der Mitte der Hügelreihe, auf welcher die Versammelten standen, die sich wie eine Insel der Seligen ausnahm, wandte sich jetzt der Retter des Theismus. Ein seltsam gekleideter Fremdling trat ihm in den Weg, und diesem entwickelte er nun seine Theorie. Der aufrichtige und biedere Fremdling hält ihm nun eine wohlmeinende Rede über das Neutralbleibenwollen eines

wissenschaftlichen Quietismus und über das Bekenntniß des christlichen Theismus. Darauf setzte der sonderbare Fremde seinen Wanderstab weiter und war in Kurzem aus den Augen der auf der Anhöhe Versammelten verschwunden. Anstatt von der vernommenen Rede bestürzt zu sein, wandte der Stehengelassene sich zu den wissenschaftlichen Philosophen und verlangte als Philosoph von Profession den ihm gebührenden Platz in dieser achtbaren Versammlung einzunehmen; aber er behauptete, es sei zwischen der Stelle, da er sich befinde, und dem Standpunkte der Versammelten ein tiefer, breiter Graben, über den es Menschen unmöglich sei hinwegzukommen, obwohl kein Anderer das Geringste, das einem Graben ähnlich gesehen hätte, bemerken konnte. Ein Psycholog forderte ihn auf, den berühmten salto mortale anzubringen, den er einst Lessingen so gerühmt habe. Und wirklich, der Phantast machte Anstalten zu dem halsbrechenden Sprunge: er band sich die Augen mit einem Tuche zu, murmelte verschiedene unverständliche Reden von Diesseits und Jenseits, Naturalismus und Theismus, und machte zuletzt einen Sprung gerade in die Höhe. Wie groß aber war sein Erstaunen, als er sich die Binde von den Augen nahm und nach einigem Umhersehen gewahr wurde, daß er sich noch immer auf dem alten Fleck befand, und der böse Graben noch vor ihm lag. Der Aelteste unter den Philosophen übernahm es nun, ihm klaren Wein einzuschenken und ihn von dem Einfall abzubringen, schlechterdings Philosoph von Profession zu sein. Er that es in einer langen Belehrung über die ganze Art des Jacobi'schen Philosophirens, das vielmehr nur ein allgemeiner Dilettantismus sei, was aus Urtheilen Friedrich Schlegel's und Lessing's belegt wird. Er solle der undankbaren Philosophie, die ihm, wie Rahel, versagt geblieben, den Absagebrief schreiben und sie fernerhin in Ruhe lassen. Aber der Mann war nicht aus der Fassung zu bringen; er bestand darauf, unter den Philosophen von Profession wenigstens als Polemiker einen Platz zu erhalten. Nach einigem verlegenen Schweigen unter den Philosophen trat ein Schildknappe, den der Polemiker bei

sich hatte (Köppen), mit dem giftigen Rath hervor, den Vorrath von überflüssigen Exemplaren seiner sämmtlichen Werke in den Graben zu werfen, um denselben damit zu füllen und über dieselben als eine Art von Faschinen hin-überzuschreiten. Das leuchtete dem Polemiker ein, es wurde ihm ganz wohl um's Herz, und namentlich die Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" erschien ihm so recht als ein Schriftchen, um Gräben damit zu füllen. Er äußerte sich nun mit heroischen Gesinnungen in Lobeserhe-bungen der Polemik. Zuletzt faßt nun Schelling in einer Anrede „gleichsam die Moral der ganzen Fabel" zusammen. Er belehrt ihn recht vornehm, was zur Polemik erforderlich sei, um keine unwürdige und unsittliche zu sein, und schließt damit, daß der Name eines modernen Sophisten noch zu gut für ihn, daß Sykophant der einzige sei, den solche Hand-lungsweise sei. Bei dem Worte Sykophant zog Herr Ja-cobi — in Schelling's Vision — aus seinem Philoso-phenmantel, den er seit der Wallfahrt zu den großen Auto-ren in Folge eines gewissen Kältegefühls umgeworfen hatte, zwei Larven hervor. Die erste war so eingerichtet, daß, wenn er sie vor's Gesicht hielt, das ganze Publikum sagen mußte: der ehrwürdige; die andre so, daß, sobald er sie an-legte, alle Tageblätter riefen: der edle Jacobi! Allein beide Larven waren dermaßen zerbrochen und durchlöchert, daß sie nirgends haften wollten, und wenn er sie auch fest in's Gesicht drückte, fielen sie doch immer wieder ab. Da brach er in ein wahres Jammern aus und klagte, wie er verkannt, und wie seine guten Absichten gemißdeutet worden. Da ich nun (so schließt das „Denkmal") von jeher kein Freund von Winseln und ungebärdigem Klagen war, so wachte ich darüber auf und vollzog auf der Stelle den im Traum gefaßten Vorsatz, das Einzige bedauernd, nicht früher so geträumt zu haben, um der ganzen Schrift diese Einklei-dung geben zu können. —

Damit aber läßt uns Schelling zu guter Letzt einen Blick in den eigentlichen Hintergrund der Motive thun, die ihn zu dieser Denkmalstiftung bewogen. Daß ihm die an

geblichen Beschuldigungen eines „absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus" in der That so wichtig nicht schienen, als es Titel und Anfang des „Denkmals" vermuthen ließen, dies zeigt (wie schon damals Fries richtig sah) schon der bis zum Possenhaften sich verirrende Spaß, mit welchem er die ganze zweite Hälfte der Schrift hindurch die Sache betrieb. Seinen Gegner lächerlich zu machen, galt es ihm, und dazu hatte er gerade so leichte Mühe, als sie ein Anderer gehabt haben würde, der die schwache Seite der literarischen Persönlichkeit des Philosophen Schelling, an der Hand seiner Schriften, in einer ähnlichen „allegorischen Vision", etwa als Metamorphosen des Homerischen Proteus, mit epischer Breite zu schildern unternommen hätte. Wenn aber Schelling die schwache Seite der überall Atheismus witternden Jacobi'schen Polemik kannte, so mußte er sich jedenfalls sagen, daß die Art, wie solche in dessen Büchlein „von den göttlichen Dingen" mehr als eine Art von Herzenserleichterung, denn als ein wissenschaftlicher Angriff, und am allerwenigsten als ein Ausfall gegen Schelling's Persönlichkeit betrachtet werden konnte. Der Gischt von Gereiztheit, die überfluthende Zornesfülle, der Haß und Hohn, die ganze Bitterkeit der unwürdigen Polemik, die durch die erste Hälfte des Buches hindurchgeht, erklären sich aus der Art und Haltung des Jacobi'schen Angriffes so wenig, daß wir die Schelling'sche Persönlichkeit, wie sie sich seit drei Lustren sattsam in dessen literarischen Hervorbringungen selbst dargestellt hatte, zu Hülfe nehmen müssen, um den rechten Schlüssel zum „Denkmal" zu finden. Daß über des großen Meisters und Akademikers Philosophie, von der ganz Deutschland so Großes zu erwarten hatte, vom Präsidentenstuhle eben derselben Akademie her, deren Mitglied der große deutsche Lehrer war, ein verwerfendes Urtheil in eben derselben Stadt ausging, die über kurz oder lang Zeuge seines Ruhmes werden sollte, dies mußte das stheuische Selbstgefühl des eiteln, stets sich selbst im Spiegel seiner Größe und Herrlichkeit schauenden Mannes auf's Empfindlichste verletzen. In öffentlichen Blättern (verräth uns eine gelegentliche Anmer-

kung in der Denkmalschrift) war kurz vorher ein Gelegenheitscarmen zu Ehren Jacobi's erschienen, worin von demselben in schlechten Distichen gerühmt wurde: „Gottes-Lehrer bist du unserer Gott läugnenden Zeit!" Daß in der baierischen Hauptstadt, wo ein Schelling lebte, und an eben derselben Akademie, deren Mitglied der große Philosoph war, ein anderer Philosoph lebte und sein Vorgesetzter war, den seine Verehrer „in öffentlichen Blättern" als Retter des Theismus in einer gottarmen Zeit priesen, wie sollte ein Schelling eine solche Hintansetzung seiner selbst überwinden können! Ohne Zweifel (denkt er) ist es „des Verherrlichten eigene Meinung über seinen eigenen Beruf;" aber — wie verträgt sich damit der meine? Er — ein Retter des Theismus, er mit seiner „Gottes-Leere", mit seinem „jacobisch verkürzten *) Gott?" Der Großmannsüchtige war neidisch auf den Münchener Zeitungsruhm seines dortigen philosophischen Nebenbuhlers. Er gönnte demselben den Abendsonnenschein der Glorie nicht, den die Huldigungen seiner Verehrer auf das greise Haupt desselben gossen. Es war bekannt, daß Jacobi längst damit umging, sich seiner Präsidentenstelle entheben zu lassen, was im Jahre 1812 wirklich geschah. Schelling konnte dies nicht erwarten; wir kennen ihn ja, wie er dachte: Aut Caesar, aut nihil! Und war der glaubensphilosophische Gotteslehrer nicht mehr Präsident der Akademie, wer anders war der Würdigste für die Stelle, als der naturphilosophische Retter des Theismus, der, je älter er wurde, um so gieriger nach Zeitungshuldigungen haschte? als der große Philosoph Deutschlands, der in jeder neuen Schrift mit erneutem Eifer an seiner Selbstglorificirung gearbeitet hatte? Dem Titanen Fichte hatte er beim Einzug in die Metropole süddeutscher Wissenschaft die Larve des Ruhmes vom Angesicht gezogen. Jetzt war der rechte Moment erschienen, einen letzten Trumpf auszuspielen und dem philosophischen Rivalen im Ringkampf um

*) In dem obigen Pentameter nämlich hatte der Münchener Versschmied das Wort Gott als kurze Silbe eingeschmuggelt.

den Lorbeer des Theismus, dem Manne, in dessen Nähe er nur der Zweite schien, ebenfalls die Larve vom Angesicht zu ziehen. Wie? die Larve? Nein sogleich zwei Larven auf Einmal: die Larve des Ehrwürdigen zugleich mit der Larve des Edeln!

Es geschah: im „Denkmal der Schrift von göttlichen Dingen Jacobi's" stiftete er sich selbst ein Denkmal! Im folgenden Jahre verkündigte der Schellingianer Klein von Würzburg aus, der Welt, daß Schelling beide, Fichte und Jacobi, gänzlich geschlagen und vernichtet habe. Meister Baader, der vor Jahren sich so oft brieflich gegen Jacobi das Herz erleichtert und ihn bei der Geburt seiner Schrullen hatte Pathe sein lassen, mißbilligte zwar die schroffe Form des Schelling'schen „Denkmals", trat aber in der Streitigkeit selbst auf Seiten Schelling's und sprach zu den herrlichen Aeußerungen desselben über Theismus seine Zustimmung und seinen Beifall aus. Auch Göthe neigte sich auf Schelling's Seite und war (wie Jacobi selber schreibt) über das Büchlein von den göttlichen Dingen „ziemlich indisponirt". Ein „Votum für Jacobi gegen Schelling" gab dagegen im Jahre 1812 ein Mann ab, der schon zwei Mal, 1803 und 1807, gegen Schelling's Lehre und Methode seine Stimme erhoben und dieselbe mit richtigem Instinct als eine psychologische Täuschung erklärt hatte, Jacob Friedrich Fries, in der kleinen Schrift „Von deutscher Philosophie Art und Kunst". Er richtet seine Polemik gegen die Schelling'sche Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit".

Die eigentliche Absicht der Abhandlung (sagt Fries) ist, eine positive Einsicht in das Innere des göttlichen Wesens zu eröffnen. Armuth und Elend dieser Lehre wird mit verschränkter Rede, verworren in die Sache selbst gezogenen Bildern und Vergleichungen des Wesens Gottes mit endlichen Naturverhältnissen so künstlich zugedeckt, daß der Unkundige bei den geheimnißvoll klingenden Zwischenreden nicht leicht wagen wird, das Ganze der offenbaren Absurdität zu zeihen, die dessen einzigen Inhalt macht. Wir sehen

wohl, daß Schelling sich einbildet, im Besitze der wahren Religionslehre und Ethik zu sein. Warum giebt er uns diese seine Weisheit nicht in klarer, reiner Rede? Warum springt seine Rede jeden Augenblick in mythische Ausdrücke über, von denen er selbst nicht will, daß sie streng wissenschaftlich, strenge Wahrheit seien? Warum geht seine Lehre nie hinaus über den Unsinn widersprechender Formeln, in deren Mitte die ewige Wahrheit liegen soll? Ich antworte auf alle diese Fragen: Deshalb, weil Schelling nicht versteht, welches in unserer Zeit die Bildungsfähigkeit philosophischer Einsicht sei. Er müht sich mit einer Aufgabe ab, bei der uns gar Nichts mehr zu thun ist; mit der Entwickelung eines Gedankens, der gar nicht entwickelungsfähig ist. Dieß giebt seiner Lehre die Verzweiflung; sie ist sich nirgends selbst genug, beständig muß sie nach Fremdem um sich langen, woran sie sich halten könne. Ihre Verzweiflung führte sie denn auf lose Buchstabenkrämerei und Geheimnißkrämerei. Diese Lehre vom Urgrunde, welcher der Ungrund ist, braucht fremdes Wort und fremdes Bild nicht nur, um sich Andern lebendiger aussprechen zu können, sondern um nur irgend zur eigenen Gestaltung zu gelangen. Sie hascht nach alten Philosophemen, alten Mythen, sowie nach neuen Schwärmereien der Mystiker und Alchymisten, wird aber nie die Verdammniß überwinden, die ihr die selbständige Originalität versagt. Die alte Mythe ist ihr nicht voller Ernst, die alte Philosophie nicht strenge Wahrheit, und das Leben keiner alchymistischen oder mystischen Phantasie kann sie sich ganz aneignen; nur aus zerrissenen Stücken aller dieser Bilder setzt sie sich den buntscheckigen Teppich zusammen, hinter den sie ihr eigenes Elend verbirgt. Und da bei Schelling Wahrheit und Mythologie beständig in einander verwickelt werden, so kann man diese Lehre so fortsprechen, daß eben so leicht der Wahnsinn irgend einer alten Mythologie, als einseitige frühere Meinungen christlicher Parteien damit als wahre Religionsphilosophie bewiesen werden. —

In demselben Jahre (1812) ließ ein Würtemberger Theologe, Süskind, in einer Tübinger theologischen Zeit-

schrift eine „Prüfung der Schelling'schen Lehre von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralischem Guten und Bösen" erscheinen, worin er dem Identitätslehrer aus seinen eigenen Prinzipien die Identität des Göttlichen und Teuflischen nachwies und die Unverträglichkeit des Schelling'schen Theismus mit den christlichen Voraussetzungen aufzeigte. Es giebt nichts Anstößigeres (hieß es in dieser „Prüfung"), als die Idee eines aus einem dunkeln, ihm vorhergehenden Grunde, aus einem als solchem nicht intelligenten und nicht sittlichen Prinzip sich erst zum actu Vollkommensten entwickelnden, erst am Ende der Zeit oder der Welt ganz persönlich werdenden Gottes, der erst durch die Weltschöpfung eine höhere Stufe der Vollkommenheit erlange, bei der Weltschöpfung aber noch nicht im Besitze der allervollkommensten Weisheit, Güte, Heiligkeit und Persönlichkeit gewesen sei. In seiner „Antwort an Eschenmayer", auf die wir bald zu sprechen kommen werden, fand Schelling diese Süskind'sche „Prüfung", gegen seine sonstige Gewohnheit, einer Berücksichtigung werth. Er meint nämlich, Eschenmayer solle die Behauptung, daß nach Schelling's Grundsätzen Gott aus dem Teufel hervorgehe, denen überlassen, deren leicht überreizter Verstand durch ihnen fremde und unerhörte Begriffe unwillkürlich auf solche monstra et portenta geleitet werde. Was es mit dieser angeblichen Süskind'schen Prüfung auf sich habe, sagt Schelling, werde ich in einem folgenden Hefte ausführlicher zu zeigen Gelegenheit nehmen. Auch dies unterblieb jedoch, wie so manches andere Schelling'sche Versprechen.

Im Jahre 1813 war es ein Mann, der schon als junger Student als Schüler Fichte's in Jena Schelling's philosophische Erstlingsschriften, wie wir sahen, einer scharf eindringenden Prüfung unterworfen hatte, Professor Herbart als Kant's Nachfolger in Königsberg, welcher in einer öffentlichen Vorlesung über die Unangreifbarkeit der Schelling'schen Lehre ein denkwürdiges Urtheil aussprach, welches zu treffend ist, als daß wir dasselbe hier einzufügen unterlassen dürften. Wie geht es zu, fragt Herbart, daß allen

vorhandenen Widerlegungen trotzend die Schelling'sche Lehre einen Schein von Unangreifbarkeit erlangt hat? Sie ist längst und vielfältig widerlegt, insbesondere durch Köppen und Fries; ja sie selbst ist, mit ihrer eigenen Widerlegung behaftet, aufgetreten und führt unaufhörlich in den kräftigsten und deutlichsten Ausdrücken diese ihre Widerlegung im eigenen Munde. In der That, ist es auch eine Frage, warum eine Lehre besteht, die so tapfer von einem wohlersonnenen, wohl bedienten literarischen Terrorismus vertheidigt wird? Man müßte, um sich darüber zu wundern, das schwache Völkchen nicht kennen, das vor ein Paar halbwitzigen Sarkasmen sich scheuend, nur unter der Bedingung glaubt den Mund öffnen zu dürfen, wenn es rede, wie die, so am Lautesten reden. Ein Student, der sich auf Medicin legte, sagte vor einiger Zeit: die Naturphilosophie von Schelling ist zwar falsch, aber zur Medicin muß man sie doch brauchen. Gerade aus dem innern Unwerth oder der Unwahrheit der Schelling'schen Schule geht jener Schein der Unangreifbarkeit hervor und jene Wirkung, die sie auch da ausübt, wo der literarische Terrorismus nichts ausrichtet. Der Hauptursachen zähle ich drei: Sie giebt erstlich, nach der Weise aller Schwärmer und gegen alle gesunde Philosophie eine unmittelbare Anschauung des Wahren und Wirklichen als ihre Erkenntnißquelle an. Sie hat zweitens den Widersinn zum Prinzip erhoben: das Ungereimte ist ihr das Erhabene, und das Undenkbare der eigentliche Gegenstand des Wissens. Dazu kommt drittens ein Hauptumstand, an dem weder Schelling noch die Seinigen schuld sind: das böse Gewissen der übrigen Schulen, die nur minder auffallend an den nämlichen Gebrechen krank liegen und zu einem vollständigen Widerstande untüchtig sind, weil sie, indem sie Schelling widerlegen, mit ihren eigenen Waffen sich selber schlagen. Von Zeit zu Zeit erschallen lebhafte Ermahnungen, man solle dem leeren Denken entsagen, man solle sich wieder auf die Anschauung besinnen. Eine solche Ermahnung lag in Kant's Kritik der Vernunft, die den Satz einschärfte, daß alle unsere Erkenntniß nur der Erfahrung ihre gehörige

Form gebe. Eine solche Ermahnung fand auch Fichte nöthig: er verlangte die höchste Lebhaftigkeit einer Selbstanschauung, verbunden mit der Abstraction von allem Individuellen, und seine Ichheit hatte ihren guten Grund und Boden im Selbstbewußtsein. Aber wo ist Grund und Boden für die Anschauung des Schelling'schen Absoluten? Bei ihm kam unter vielen pomphaften Phrasen das Geständniß zum Vorschein, die intellectuelle Anschauung sei nicht in dem geistigen Vermögen eines Jeden. Und so ereignete sich die allgemein bekannte Thatsache, daß von manchen Jünglingen Opium, gebrannte Wasser, ja in Einem Falle sogar Quecksilber zu Hülfe gerufen wurde, vermuthlich in der Hoffnung, dadurch die geforderte Anschauung zu erkünsteln. Die glücklichen Auserwählten nun, denen die erhabene Anschauung einmal geworden ist, kann man sie widerlegen? Sie wollen nicht, daß das unwahr sei, was sie sehen, und mag man ihnen auch zeigen, daß undenkbar sei, was sie gesehen haben. So auch belehrt man den Gespenstergläubigen über die Täuschungen des Auges und der Phantasie vergebens; er hat die Gespenster gesehen. Ihr Anschauen hat mit dem Denken die höchst verdächtige Aehnlichkeit, daß es sich eben so blitzschnell umherbewegt, wie die Gedanken, daher auch die sonderbarsten Sprünge ihm Nichts kosten. Doch, was sage ich Sprünge? Die härtesten, derbsten Widersprüche sind ja im Absoluten Eins! Hierin besteht ganz vorzüglich die Stärke der Schelling'schen Lehre. Keine Persiflage oder Parodie*) kann den Unsinn so weit treiben, daß nicht der Scherz Gefahr liefe verwechselt zu werden mit dem, was in jener Schule ernstlich gelehrt und laut bewundert wird. Wer aber vermag eine Lehre zu widerlegen, die dasjenige überall selbst ausspricht, was in jedem andern Zusammenhange für die schlagendste deductio ad absurdum gelten würde? Aber der Hauptgrund, der das Verweilen und Verharren in diesem widerwärtigen Chaos von Ungereimtheiten erklärt, liegt in

---

*) Man denke an die Bouterwek'schen Aphorismen über das Absolute, in denen Schelling selber Sinn fand!

der Natur der philosophischen Probleme selbst. Denn gerade das ist ihre Eigenthümlichkeit, daß sie — wie sie aus den Anschauungen des äußern und innern Sinnes geschöpft sind — unvermeidlich auf widersprechende Begriffe führen, an deren Stelle eben neue zu setzen sind, vermöge einer gesetzmäßigen und nothwendigen Umwandlung der einen in die andern. Das Hinstellen widersprechender Begriffe, als ob sie eben in und mit dieser ihrer Ungereimtheit, ohne Verbesserung, die ächten Träger alles menschlichen Wissens sein könnten, hat Schelling mit vielen andern Philosophen gemein. Im Unterschied von Andern aber legt uns Schelling, den kein furchtsames Erstaunen zu halten vermag, mit dürren Worten die Widersprüche vor Augen und verlangt dabei, daß wir sie eben als solche auch für nicht widersprechend, sondern für die allerklarsten und durchsichtigsten Einheiten annehmen sollen, womit er die Logik und den gesunden Verstand offenbar verhöhnt. —

Der von Herbart in der „deutschen Gesellschaft zu Königsberg" gehaltene Vortrag, dessen Quintessenz wir mit Herbart's eigenen Worten hier zusammendrängten, erschien zwar auch gedruckt. Auf Schelling selbst aber machte diese schlagende Auseinandersetzung so wenig Eindruck, als die Polemik von Köppen und Fries: er ignorirte sie, weil keine persönlichen Zwecke eine Berücksichtigung derselben geboten.

V.

Nachdem Schelling seine Zornesgluth und die Schlacken seines Hasses gegen Jacobi ausgeworfen und zu einem „Denkmal" aufgebaut hatte, fand auch eine neue Liebe in seinem Herzen Platz. Wir finden ihn im Jahre 1812 wieder verheirathet, nicht mit einer Emancipirten, sondern mit einer frommen Dame, die später in Erlangen die frommen Gesänge des specifisch-christlichen Psalmen- und Liederdichters Albert Kapp las und eine intime Freundin der

zweiten Gattin des frommen Schubert war. Im Jahre 1812 gerade hatte Schubert das Weib seiner Jugend verloren, und Schelling tröstete den Freund, indem er ihm nach Nürnberg schrieb: Natur und Offenbarung haben Sie mit der innigen, gegenwärtigen Gewißheit von dem höheren Zustande erfüllt, zu dem der Tod für solche Seelen nur Uebergang ist und nach dem, wenn wir ihn lebhaft ergreifen, unsere ganze Seele von Sehnsucht gezogen ist. — Und damals eben, schreibt Schubert, war Schelling's Herz wieder von der aufgehenden Sonne der ersten Liebe erwärmt. Eine Erinnerung und Weisung aus etwas früherer Zeit wurde während seiner trüben Verlassenheit in ihm wach; er verstand den inneren Wink, der Magnet in seinem Herzen zeigte nach Norden hin; dorther hat er sich die neue Lebensgefährtin geholt: so schreibt Schubert; die hochbegabte Pauline Gotter nämlich aus Gotha, welche im Jahre 1808 eine Zierde unter den geselligen Persönlichkeiten in Karlsbad gewesen, wie in seinen Tag- und Jahresheften Göthe bekennt.

Neue Liebe, neues Leben! Auf Deutschland wandte Schelling jetzt sein Auge; der Philosoph Deutschlands machte wieder Plane; es erschien seit 1812 ein „deutsches Museum" von Friedrich Schlegel, dem literarhistorischen Romantiker. Aber wie? eine deutsche Zeitschrift ohne den Philosophen Deutschlands? Wie ginge das? Der philosophische Romantiker mußte mit einem „in vieler Hinsicht ähnlichen Beginnen" nachhinken, zu dem „schon seit Jahr und Tag Vorbereitungen" gemacht waren, das also gewissermaßen der Idee nach das frühere Unternehmen war. Er wollte eine deutsche Zeitschrift gründen, um eine Schaar von Getreuen um sich zu sammeln. Während die Denker Fichte, Fries, Schleiermacher längst ein Herz für Deutschland hatten, kannte Schelling Deutschland nur in Bezug auf seine Philosophie und seine Person. Die Napoleonisirung Deutschlands hatte so wenig ihm, als dem anderen Schwaben Hegel, Kummer gemacht. Aber die patriotische Partei des „nordgermanischen" Preußens hatte nicht geruht, die

Stimmung des Volkes gegen Frankreich fortwährend zu schüren. Nur Napoleon im Schwindel seiner Größe täuschte sich darüber; schon war seine Macht im Sinken begriffen, als der siegende Welteroberer noch auf dem Gipfel derselben zu stehen wähnte und im Sommer 1812 seinen russischen Feldzug eröffnete. Während das Thermometer der Napoleonischen Macht rasch sank und die Hoffnungen der Patrioten stiegen, erschien es Schelling Zeit, sich als Deutscher für Deutsche zu interessiren. Im Jahre 1812 wurde eine „Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" angekündigt, obgleich deren wirklichen Hervortritt an's harrende Publikum, wie es in der Ankündigung des Nürnberger Verlegers hieß, nur des „Herrn Herausgebers überhäufte, zum Theil unerwartete Arbeiten, sowie sein Wunsch, den in bedeutender Fülle vorhandenen Materialien die bestmögliche Anordnung zu geben", bis zum Anfang des Jahres 1813 verzögern konnte. Den genaueren Plan sollte das erste Heft anzeigen. Ueber den allgemeinen Inhalt ließ der von seinem gestifteten „Denkmal" und der neuen Liebe gehobene philosophische Retter des deutschen Geistes durch den Nürnberger Verleger „vorläufig so viel" in die Welt posaunen.

Er wird (so heißt es in der denkwürdigen literarischen Ankündigung auf Nürnberger Löschpapier) meist ernste Gegenstände der Wissenschaft und des Lebens, des allgemeinen menschlichen und öffentlichen betreffen; er schließt keine Wissenschaft aus; der Gelehrte jedes Fachs soll hier Raum finden, wichtige oder interessante Gedanken, Thatsachen, Bemerkungen niederzulegen. In Ansehung der höheren Wissenschaften, namentlich der Philosophie, wird bemerkt, daß die dahin einschlagenden Aufsätze alle in allgemein verständlicher Sprache (— der Rath, den ihm Fries gegeben, sollte also Früchte bringen! —) verfaßt werden, daß die Beziehung der Ideen auf das Leben und die ernsten Angelegenheiten der Menschheit der Hauptgesichtspunkt ist. Diesem nach, um in's Einzelne zu gehen, würde der weiteste Umgang der Gegenstände, worüber sich diese periodische Schrift zu verbreiten gedenkt, ohngefähr also zu bezeichnen sein: Philosophie an

sich, besonders aber in ihrer Beziehung auf das Leben und auf die höchste Angelegenheit desselben, Religion; Naturwissenschaften, sofern ihre Forschungen auf den großen und allgemeinen Zusammenhang gehen oder wenigstens Ahnungen (— auch der getreue Schubert also konnte sich hier heimisch machen! —) von dieser Harmonie des Ganzen erlauben; Erd- und Menschenkunde; geschichtliche Forschungen im weitesten Sinne, da sie auch die Literatur alter und neuer Völker, zuvörderst aber unserer eigenen (— der Neubaier umfaßt auch die anderen deutschen „Völker" mit seinen liebenden Armen unter seine Flügel! —) betreffen; Sprachkunde und Sprachforschung bis zu den Urquellen, auch hier zunächst der eignen; die Werke der Kunst aus allen Zeiten; die öffentlichen Anstalten für allgemeine Bildung und Erhaltung des Wissenschaftlichen und des Kunst-Geistes. Diesen Abhandlungen (fährt die Ankündigung fort) und Aufsätzen wissenschaftlichen Inhalts werden Beurtheilungen und Uebersichten des Bedeutendsten in der Literatur der Hauptfächer — jedoch nur der bedeutendsten — zur Seite gehen, sowie bemerkenswerthe einzelne Mittheilungen unter einer eigenen Rubrik „Correspondenz" zusammengestellt werden. Poetisch-erheiternde, ja selbst humoristische Beiträge sind nicht ausgeschlossen. Deutschen einen Vereinigungspunkt zu geben, in der gegenwärtigen Gesetzlosigkeit deutscher Literatur einen Ort zu erhalten, wo der ernste Mann sich ruhig (— ungestört durch nordgermanisches Waffen- und Kriegsgetümmel! —) mittheilen, ein Wort zum Besten des Ganzen sprechen kann, ist der Hauptzweck dieser Zeitschrift. Indem sie vorzüglich auf das wesentlich Allgemeine der Zeit und der gegenwärtigen menschlichen Bildung sich beschränkt, wird sie ihre Benennung „Allgemeine" zu rechtfertigen streben, und es wird ihr Augenmerk sein, der Zeit über sich selbst zum Bewußtsein, über das, was, noch unreif, verworren, leicht verkannt und dennoch den Keim herrlicher Früchte (— die ja im Keim schon „eingewickelt" sind! —) für die Zukunft in sich tragend, in ihr sich bewegt, ihr zum Urtheil zu verhelfen, als wodurch allein ein lebendiger Fortschritt, eine organische Entwickelung

des Ganzen möglich wird. Ihrer Bestimmung für Deutsche eingedenk, wird sie vornehmlich und zunächst mit dem Wesen deutscher Wissenschaft, Kunst und Bildung sich beschäftigen, dasselbe aus dem Dunkel, worin es hie und da befangen ist, (— wohin nämlich des Lichtziehers Philosophie noch nicht gedrungen ist! —) zu befreien und dessen lebendige Entfaltung zu fördern suchen, und also auch an ihrem Theil dahin wirken (— damit ja nicht blos Fries allein der Philosophie „von deutscher Art und Kunst" schreiben solle! —), daß deutsche Art und Kunst, deren hohe Würde und Bestimmung, sowie das wahre Wesen deutscher Geistesbildung immer tiefer und allgemeiner erkannt werde. —

Also Schelling, in dem hoffnungsvollen Jahre 1812, durch den exoterischen Mund des Verlegers Johann Leonhard Schrag in Nürnberg, der das Erscheinen der „allgemeinen Zeitschrift" kaum erwarten konnte. Wie sollte derselbe auch nicht durch den Köder einer so patriotisch-allgemein-menschlichen Stimmung des großen deutschen Philosophen gefangen werden? Welche Hoffnungen, welche Aussichten auf des armen, geschlagenen Deutschlands geistige Befreiung! Alles im weitesten Sinne, Alles im allgemeinsten Umfang, bis zu den Urquellen — so großartig, umfassend und weitschichtig war das Unternehmen, wie das schwellende Herz des großen deutschen Lehrers im Jahre 1812! Seid umschlungen, Millionen; diesen Kuß der ganzen Welt! Doch insbesondere und zuvörderst den eigenen deutschen „Völkern"! Wie mußte sich Schelling damals gehoben fühlen, daß er das kritische Wort vergessen mochte, daß nur in der Schranke sich der Meister zeigt! Und nach solchen exoterischen Posaunenstößen in der Ankündigung durch den Verleger, was bringt die Zeitschrift selbst? In Wahrheit hat wohl niemals einer schellenlauten Ankündigung die wirkliche Leistung so wenig, wie hier entsprochen, so wenig, daß man unwillkürlich sich an das parturiunt montes, nascetur ridiculus mus erinnert. Außer einer philosophischen Erörterung zwischen Eschenmayer und Schelling, einigen philosophischen Fragmenten aus Hülsen's Nachlaß und einigen Gedanken Ba-

der's aus dem großen Zusammenhange des Lebens, bestand das Material, das dem Herausgeber zugeströmt war und in vier Heften zum Vorschein kommt, aus einer Idylle des Romantikers Fouqué, dem modernen Donquixote der Ritterlichkeit, aus einer Abhandlung über den Ursprung der Baiern, naturwissenschaftlichen und medicinischen Bemerkungen aus Spanien, französischen Memoiren pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de feu M. Diderot par Madame Vandeul, sa fille, aus einer ausführlichen Recension einer Sammlung deutscher Gedichte des Mittelalters, einem Aufsatz über Sämundurs Saga, einem Versuch der Charakteristik der vier Welttheile und über den Einfluß der Gebirge auf die Geschichte durch den Naturphilosophen Möller, einem mittelalterlichen lyrischem Gedicht vom heiligen Grabe, einem kritischen Beitrag über die Fabeln des Phädrus und einer Darstellung der neuesten Fortschritte der Philologie durch Thiersch. Dies ist der Inhalt der 37 Bogen des ersten Bandes der Zeitschrift, die man bei allen löblichen Postämtern und Zeitungsexpeditionen und durch jede solide Buchhandlung beziehen konnte. Aber trotz ihrem „gefälligen Aeußeren" (die Rückseite des Umschlags enthielt nämlich in Oval das Brust-Bild der Pallas-Athene mit dem Helm) hörte die in voller Rüstung aus dem Haupte ihres Urhebers hervorgetretene „allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche", wegen der Ungunst und Laßheit dieser Undankbaren, schon mit dem vierten Hefte auf zu erscheinen. Sie hörte auf trotz der esoterischen Posaunenstöße, die Schelling durch seinen eigenen Mund in der „am zweiten des Januars 1813" von ihm unterzeichneten Vorrede hatte ausgehen lassen.

In dieser den glänzenden Styl zu entdecken, den ihr Rosenkranz so gefällig ist zu vindiciren, werden schwerlich viele im Stande sein. Sie ist zur Hälfte nur eine auseinandergezogene Erweiterung der buchhändlerischen Ankündigung; zur anderen Hälfte schildert sie das Ideal „einer guten", ja der „wahren Zeitschrift" allerdings in der Tendenz ganz vortrefflich. Aber die Weise Schelling's ist es eben, allgemeine Gesichts- und Standpunkte richtig aufzustellen, in

der wirklichen Leistung aber stets hinter der Tendenz zurückzubleiben. Muß man darum Schelling gut sein, wie abermals Rosenkranz bemerkt, wenn man ihn mit solchem Eifer und solcher Umsicht das Interesse der Literatur wahrnehmen sieht? Oder darf man sagen: risum teneatis, amici! —? Der große deutsche Philosoph stellt sich an die Spitze des „gesammten deutschen Gelehrtenpublikums", dem er die Zeitschrift widmet. Hätte nur auch dieses Publikum sich zu ihm geschaart und der Erfolg nicht die Hohlheit des ganzen Unternehmens zu Tag gebracht! Hätte nur wirklich der Lichtzieher das „Wesen deutscher Wissenschaft, Kunst und Bildung", das durch diese Zeitschrift „in's Licht gestellt" werden sollte, auf den Leuchter zu stellen vermocht, da er doch versichert, daß er sich „zufällig in der Lage fand, die ein solches Unternehmen begünstigt"! Der Ausgang hat gelehrt, daß Er in Wahrheit nicht der Mann dazu war, um einen „lang gewünschten Vereinigungspunkt der jetzt vielfach getrennten Geister und Bestrebungen" abzugeben und gleichsam „die Verhandlungen einer unsichtbaren, durch ganz Deutschland verbreiteten Akademie" zu leiten, zu der „alle Männer gehören, in denen sich Geist, Wissen und edleres Wollen vereinigen". Auch in seiner, ein Jahr lang verfolgten Candidatur um die Präsidentenschaft einer solchen unsichtbaren Akademie ist Schelling durchgefallen, und es ist nur der leidige Trost der Selbsttäuschung, der bei dem eiteln, selbstgefälligen Manne vorhalten mochte, daß „die wissenschaftliche Welt so in Parteiungen zerfallen sei, daß sich auch hier (— so wenig wie bei seiner Naturphilosophie und seiner versuchten Rettung des deutschen Theismus! —) an nichts Gemeinsames mehr denken läßt!" Er konnte sich jetzt Jacobi's Motto aneignen: Freunde, es giebt unempfängliche Zeiten!

Wichtig zur Charakteristik von Schelling's philosophischer Persönlichkeit ist die „Antwort an Eschenmayer", welche Schelling auf dessen in einem „Sendschreiben" an ihn gegen den neuschelling'schen Theismus erhobene Einwürfe gegeben hat. Beides, das Eschenmayer'sche Sendschreiben und die Schelling'sche Antwort, sind im er-

sten Heft der „allgemeinen Zeitschrift“ abgedruckt. Ersteres ist vom Oktober 1810, letztere vom April 1812 datirt. Eschenmayer war von seinem Physikat zu Kirchheim unter Teck im Jahre 1811 als Professor der Philosophie und Medicin berufen worden. Schon vorher aber war der persönliche freundschaftliche Verkehr zwischen ihm und Schelling fortgesetzt worden. In gleichem Sinne wurde dieser jetzt schriftlich geführt. Wären wir nicht durch Räume getrennt (schreibt Schelling), vielleicht hätte sich aus Ihrem Brief und meiner Antwort ein Gespräch gemacht. Die Schelling'sche Antwort ist eine Apologie seiner Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit“ gegen Eschenmayer's Einwürfe. Ich trenne (schreibt Schelling), was Sie gegen meine Behauptungen vorbringen, und was Sie auf eigne Hand behaupten. — Nur Ersteres und die Art, wie Schelling dagegen seine Lehren vertheidigt, haben wir hier in's Auge zu fassen, um darzuthun, wie Schelling in seiner Vertheidigung gerade das vernichtet, was er zu vertheidigen gemeint ist, und wie sich sein Raisonnement im Taumel der eigenen Widersprüche selbst auflöst.

Meine Behauptung lautete (sagt Schelling), in dem existirenden Gott müsse unterschieden werden zwischen dem bloßen Grunde der Existenz und dem Existirenden selber oder dem Subject der Existenz. Zum Begriffe der Existenz gehört nicht blos das Existiren als solches, sondern auch das existirende Subject. Gott im Zustande der Actualität und der geoffenbarten Existenz hat den Grund seiner Existenz in sich, in seinem eigenen Urwesen; also gehört dieser Grund mit zu demselben Urwesen, zu welchem auch der existirende Gott oder Gott als Subject der Existenz gehört. Dieses Urwesen oder (noch) nicht geoffenbarte Sein, aus welchem Gott selbst erst durch den Act seiner Manifestation hervortritt, die uranfängliche, absolut ewige Gottheit, ist vor und über allem Grunde; sie ist der Urgrund oder das eigentlich Absolute. Gerade aber, weil der Grund und das Subject der Existenz zu Einem Urwesen gehören, müssen sie in anderer Hinsicht d. h. in der wirklichen Entfaltung Gottes von

einander unabhängig und unterschieden, ja entgegengesetzt sein. Der seiende Gott ist keineswegs eine Folge des nichtseienden Grundes, d. h. Gott hat seinen Ursprung nicht aus dem Grunde, geht nicht aus demselben hervor; denn der Grund hat überall nur ein Verhältniß zu dem Existirenden, nicht aber zu dem, was über dem Grunde wie über dem Existirenden ist; zu diesem allein verhält er sich als Grund der Existenz, d. h. als Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung seines nur in sich seienden Subjects oder seiner äußerlich wirkenden Existenz. Denn der Grund zur Existenz kann doch zu nichts weiter Grund sein, als eben zum Existiren rein als solchem, nicht aber Grund von dem, was existirt, oder dem Subject der Existenz.

Ganz dasselbe Verhältniß findet statt zwischen Licht und Finsterniß, Verstand und Verstandlosem. Das Licht hat nicht etwa als Potenz oder Wesen seinen Ursprung von der Finsterniß, und der Verstand hat als Prinzip nicht seinen Ursprung vom Verstandlosen, das Seiende nicht vom Nichtseienden. Die Finsterniß ist nicht darum nothwendig, damit überhaupt ein Wesen sei, wie das Licht ist, und das Verstandlose muß nicht darum sein, damit es einen Verstand gebe. Vielmehr ist das Licht und was ihm analog ist, der Verstand, ist eine von der Finsterniß ganz unabhängige, ja eine höhere Potenz, als diese, oder um das Eigentliche zu sagen, das Licht ist eben das seinem Begriffe nach in sich Seiende, was dazu keiner anderen Potenz bedarf. Aber eben darum, weil es das in sich Seiende ist, bedarf es, um als dieses In-sich-seiende zu sein, d. h. um sich als dieses zu erweisen oder thätig zu offenbaren, des gegenwirkenden Princips der Finsterniß, die also Grund d. h. Grundlage, Unterlage, Bedingung seiner Actualisirung ist und als Bedingung ihm als Wirklichem, in Wirkung Gesetztem nicht dem Begriffe, wohl aber der Zeit nach vorangehen muß. Insofern ist also die Finsterniß, als das absolut Entgegengesetzte des Lichtes, nothwendig das von sich selber oder in sich Nichtseiende, d. h. sie hat kein wahres Sein in sich selber und ist ursprünglich nur ein Sein außer sich, da sie nicht

um ihrer selbst, sondern um eines Anderen, des Lichtes, willen und nur als Bedingung oder Grund von dessen Existiren oder Offenbarung ist, welches hinwiederum Ursache eines Insichseins der Finsterniß, also schöpferisches Prinzip ist, das aus dem Nichtseienden etwas Seiendes (die Creatur) hervorruft. Und nur in Bezug auf die Creatur geht das Seiende aus dem Nichtseienden, das Licht aus der Finsterniß, der Verstand aus dem Verstandlosen hervor, nämlich aus der überwundenen Finsterniß, dem ersterbenden Verstandlosen. —

Dies ist der wesentliche Kern der in Schelling's Antwort zerstreuten — man kann nicht sagen: Begründung, sondern in der That nur mit Schelling's eigenem Ausdrucke: — Behauptungen. Fassen wir zuerst die erste Hälfte dieser Behauptungen, die sich auf das göttliche Wesen als solches beziehen, in's Auge; so haben die theistischen Gegner des seinsollenden Schelling'schen Theismus alles Recht, mit Sengler die Thatsache zu betonen, daß das göttliche Wesen Schelling's nirgends ein von den kosmischen Potenzen durch sein eignes Wesen unabhängiges, sondern überall nur in Bezug auf sie und durch sie vermittelt sei; daß also der Schelling'sche Gott sich nirgends als Ursache und Vermittler seiner selbst, sondern nur in Bezug auf die kosmischen Potenzen und die daseiende Welt sich erweise; daß daher der Schelling'sche Gott kein vor und über dem Grunde selbständiges, bestimmtes Subject, ja selbst nach der Vermittelung durch den Grund keine für sich bestehende Persönlichkeit, sondern eben nur die Reflexion aus dem Weltgeiste sein könne. Anders aber will es in der That auch Schelling gar nicht. Der Theismus, wie ihn Schelling im Auge hat, faßt ausdrücklich das göttliche Urwesen als *solches* im Sinne des noch nicht geoffenbarten, noch nicht als Persönlichkeit wirklich existirenden Seins. Und es fragt sich darum hier gar nicht, ob Schelling's seinsollender Theismus mit dem Theismus der christlichen Denkart übereinstimmt oder streitet, sondern ob die Versuche, seinen

Theismus zu begründen, der Kritik keine Angriffspunkte darbieten, ob sie in sich widerspruchslos sind.

Daß Schelling den logischen Begriff von Grund und Folge, worauf es nach der Einleitung zur Abhandlung über die Freiheit scheinen konnte, daß er seine Construction des Gottesbegriffs bauen wolle, im Verlauf jener Abhandlung stillschweigend fallen ließ und den Begriff des Grundes als Unterlage oder Grundlage, als Bedingung und Vehikel zum Offenbarwerden eines bereits in sich selbst Seienden faßte: dies haben wir bereits früher hervorgehoben. Er bestätigt dies ausdrücklich in der Antwort an Eschenmayer. Er wiederholt hier weiterhin, indem er gleichwohl stillschweigend wieder auf das logische Verhältniß von Grund und Folge zurückkommt, die ebenfalls schon früher aufgestellte Behauptung, daß der Grund zu nichts weiter Grund sei, als zum Existiren rein als solchem, nicht aber Grund vom Existirenden oder vom Subject der Existenz, d. h. nicht Grund von dem, was existirt. Diese Behauptung, worauf sich sein ganzes Raisonnement stützt, ist aber nicht bloß ein innerer Widerspruch, sondern eine leere Sophisterei. Was aus dem Grunde, als der Grund- oder Unterlage wirklich hervorgeht, ist offenbar die Folge des Grundes selbst, d. h. die Entfaltung oder Auswickelung des im Grunde noch unentfalteten und eingewickelten Wesens selbst, worauf wir ja Schelling gegen Jacobi so großes Gewicht legen sahen. Woher anders, als aus dem Grunde, soll denn das Subject der Existenz kommen? Etwa aus dem Ungrunde, worin Grund und Folge noch indifferent beisammen sind? Aber dann muß es doch immer in den Grund eingegangen sein, ehe es aus demselben hervortreten kann! Und überdies, was ist denn eine Existenz rein als solche ohne Existirendes, was ist Sein ohne Seiendes anders, als eine bloße Abstraction, ein reines Nichts? Und wenn als Folge aus dem Grunde nur das leere Sein oder Existiren am wirklich Seienden oder an der Existenz folgen oder hervorgehen soll; wohin fällt denn alsdann das, was existirt, das Existirende selbst oder das Subject der Existenz? Nothwendig dann doch außerhalb des

Grundes der Existenz! Und wo denn da? In den Ungrund? Aber dahin fällt ja ebensogut auch der Grund nach seiner noch nicht hervorgetretenen Grundwesenheit oder in seiner noch gleichgültigen Indifferenz. In dieser selben Indifferenz befände sich also dann vor und über dem Grunde, im Ungrunde, das noch nicht offenbare Subject der Existenz als noch ganz gleichgültiges, nicht seiendes Sein, d. h. als reines Nichts.

Damit tritt der Widersinn der Schelling'schen Unterscheidungen, die in Wahrheit keine Unterschiede sind, unausbleiblich an's Licht. Grund der Existenz und Subject der Existenz sollen in Gott unterschieden werden, d. h. in dem existirenden Gott (versteht sich — fügt Schelling hinzu!), also in dem wirklich geoffenbarten Gott, mit anderen Worten in der daseienden Wirklichkeit als der Selbstoffenbarung Gottes oder der gotterfüllten Welt. Um den Grund der göttlichen Existenz vom Subject derselben zu unterscheiden, wird hiernach schon die daseiende oder entfaltete Wirklichkeit, somit die Welt bereits vorausgesetzt. Was der daseienden Wirklichkeit, dem Weltwesen gehört, wird sofort als andere Seite in den vor der Phantasie schwebenden Weltgrund oder Urgrund hinein verlegt, damit in diesem auch noch Gott Platz haben könne. Und beide Seiten werden zusammen im Begriff des Weltgrundes angeschaut als die stille Tiefe der noch in sich verschlossenen Ewigkeit. Wie aber aus dieser die wirkliche Welt habe hervorgehen können, ist damit noch nicht von Weitem erklärt. Schelling unterscheidet Unterlage und Wirklichkeit: beides aber sind Kategorien, welche der daseienden Wirklichkeit, der Erscheinungswelt entlehnt und aus der Sphäre des bedingten Daseins auf das Absolute übertragen sind. Die Unterlage soll der Wirklichkeit, d. h. dem in Wirkung Gesetzten, nicht dem Begriffe, wohl aber der Zeit nach hervorgehen. Dem Begriffe nach also wird, nach Schelling, die Unterlage mit der Wirklichkeit zusammenfallen müssen, d. h. folgerichtig nichts anders, als: die Wirklichkeit bedarf keiner besonderen Unterlage ihrer selbst, sie ist selbst ihre eigene Unterlage. Und so verhält sich's auch

nach der Analyse der Erscheinungen; was der Zeit nach als Unterlage einem in Wirkung Gesetzten vorangehend erscheint, erweist sich wesentlich als das Werden der Wirkung selbst. So müßte es folgerichtig Schelling auch im Bereich des Absoluten halten, er müßte die Wirklichkeit Gottes als die Folge der Unterlage oder des Grundes in Gott, und die Unterlage oder den Grund nur als den noch nicht in Wirkung gesetzten Gott fassen. Er wehrt sich gegen diese Consequenz seiner Anschauungen mit ganz sophistischen Gründen und logischen Verkehrungen. Nur in Bezug auf die Creatur soll das Seiende aus dem Nichtseienden, das Licht aus der Finsterniß, der Verstand aus dem Verstandlosen hervorgehen, nicht aber in Gott. Wenn nun freilich in seinem Ungrunde, als dem noch nicht geoffenbarten Sein und Nichtsein, beide allerdings nicht im Verhältniß von Grund und Folge stehen, sondern sich indifferent gegen einander verhalten sollen, dagegen aber die Creatur eben die Selbstoffenbarung Gottes ist; so muß sich dann doch in dem sich offenbarenden, sich actualisirenden Gott das Seiende aus dem Nichtseienden als die Folge aus dem Grunde erheben. Dies widerspricht aber der andern Behauptung Schelling's, daß der Grund nur Grund des bloßen Seins, nicht des Seienden selbst sei. Und doch, was ist auch in der Creatur das Seiende, Wirkliche dem Wesen nach anders, als was auch das Seiende in Gott ist? Ueberdies heißt es, erst aus der überwundenen Finsterniß, dem ersterbenden Verstandlosen gehe das Licht, der Verstand hervor. Also folgerichtig (obwohl Schelling an dieser Consequenz sich vorbeistiehlt) überhaupt und allgemein ausgedrückt: aus dem überwundenen, ersterbenden, aus dem „sich unterwerfenden" Nichtseienden geht das Seiende hervor! Wie kann sich hier der Widersinn verbergen? Wie kann Nichtseiendes, wenn es mit diesem Begriffe Ernst sein soll, sich dem Seienden unterwerfen? Wie kann sich Nichtseiendes in Seiendes verwandeln?

Die Mühe, die sich Schelling giebt, um das Verhältniß von Finsterniß und Licht, Verstandlosem und Verstand deutlich zu machen, ist eine ganz eitle und fruchtlose, auf

bloße Spiegelfechterei mit leeren Worten gegründet. Mit dergleichen tiefsinnig klingenden Antithesen, womit Schelling aus seiner naturphilosophischen Rumpelkammer aufwartet, ist dem wirklichen Wesen des Lichtes nicht beizukommen, wie denn auch eine auf das Wesen der Sache dringende Erfahrungsforschung auf ganz andere Bestimmungen über die Natur des Lichtes führt, indem sie es auf eine nach bestimmten Gesetzen vorsichgehende Bewegungserscheinung begreift. Wo diese nicht vorhanden sind und die Bedingungen dazu fehlen, ist freilich Finsterniß, welche darum aber nicht sowohl das absolut Entgegengesetzte des Lichts, sondern die Abwesenheit der jene Bewegungserscheinungen hervorrufenden Bedingungen ist. Mit Insichsein und Außersichsein dagegen ist hier nicht das Geringste anzufangen.

Eschenmayer hatte dem Lehrer vom göttlichen Grund und Ungrund die Berechtigung zur Uebertragung von Verstandesbegriffen auf Gott bestritten. Auf diese Streitfrage will sich jedoch Schelling, der bekanntlich noch vor gar nicht langer Zeit, ehe er in Böhme's und Baader's Tiefsinnigkeiten eingeweiht worden, dieselbe Ansicht ausgesprochen hatte, in seinem Antwortschreiben nicht einlassen, weil dadurch der Streithandel in's Weite gespielt werde, und — dies sei der Hauptgrund — weil er dieser ganzen Art zu argumentiren keine Gültigkeit zugestehe. Es kann überhaupt (sagt Schelling) nicht die Frage sein, mit welchem Recht wir unsere Begriffe auf Gott übertragen; wir müssen vorerst wissen, was Gott ist. Denn gesetzt, es fände sich bei fortgesetzter Untersuchung, daß Gott wirklich selbstbewußt, lebendig, persönlich, mit einem Worte menschenähnlich ist, wäre es dann noch ein Einwurf, daß wir damit unsere menschlichen Begriffe auf ihn übertragen? Wenn er nun menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden? Ehe durch objective Untersuchung, durch Entwickelung des Urwesens selber ausgemacht ist, was Gott ist, können wir von Gott so wenig etwas verneinen als bejahen. Was er auch ist, das ist er durch sich selbst, nicht durch uns. Also kann ich ihm auch nicht zum Voraus vorschreiben, was er sein soll; er ist, was

er sein will. Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen, nicht aber ihm zum Voraus wehren zu sein, was er sein will. —

Soweit war also Schelling noch nicht zwanzig Jahre später, als da er den ersten Trunk aus der Quelle der kritischen Philosophie gethan hatte, gekommen, daß ihm jedwede Spur einer lebendigen Erinnerung an Kant völlig entschwunden war! Der philosophische Dogmatismus ist in ihm zur unerschütterlichen Voraussetzung, zur fixen Idee geworden, die ihn von da an noch vierzig Jahre lang beherrschte.

VI.

Die „allgemeine Zeitschrift von Deutschen und für Deutsche" hörte mit ihrem ersten Bande auf zu erscheinen. Dagegen kündigte im Jahre 1814 die Cotta'sche Buchhandlung in Tübingen in der „Allgemeinen Zeitung" ein neues Werk von Schelling an, das durch seinen Titel: „die Weltalter" in hohem Grade die Neugier spannte. Im Verzeichniß der nächsten Leipziger Messe standen „die Weltalter" von Schelling als eine bereits herausgekommene Schrift. Aber sie war gleichwohl nicht zu haben; kein Buchhändler vermochte sie zu schaffen. Welches Geheimniß steckte dahinter? Der Verleger Cotta verrieth es an Professor Eschenmayer in Tübingen. Es war curios (sagte er zu letzterem), das Werk war in der Presse, fünfzehn Bogen waren in der Presse; da fordert er das Manuscript zurück und vernichtet das Gedruckte; es war curios! — Wie sich das Räthsel aufklärte, hat weder Schelling, noch der Verleger bekannt gemacht; aber die feine Nase eines Gegners von Schelling, Paulus, hat im Jahre 1843 eine Vermuthung aufgestellt, die wohl das Rechte trifft: Um diese Zeit änderten sich große Staatenverhältnisse; am 1. März 1815 war Napoleon von Elba zurückgekehrt und hatte bis zum Juni von Neuem die Ruhe Europa's gestört. Mußten sich nicht auch (fragt Paulus) die Vaticinia über die Weltalter ändern? Und fiel

etwa die Zurücknahme des Werkes gerade in diese Monate? Und geben uns vielleicht die Schlußworte der „Beilage zu den Weltaltern", mit ihrer Anspielung auf die heilige Allianz vom Jahre 1815, als ein ächt kabirisches Bündniß, und auf die „letzten Zuckungen eines wahrhaft typhonischen Reiches", einen Fingerzeig auf die Motive zur Unterdrückung des im Jahre 1814, also vor diesen weltgeschichtlichen Wendungen, ausgearbeiteten Werkes?

Genug, das Werk war zurückgenommen, die vergeblichen Druckkosten von Schelling bezahlt, die gedruckten Bogen vom Verleger vernichtet, und im Oktober 1815 erschien in ebenderselben Cotta'schen Buchhandlung ein Bruchstück aus den „Weltaltern" in Gestalt einer mit Anmerkungen begleiteten Rede, die der Akademiker Schelling am 12. Oktober 1815, als am Namenstage des Königs, in der öffentlichen Sitzung der Baier'schen Akademie vorgelesen hatte, unter dem Titel: „Ueber die Gottheiten von Samothrace", und mit dem Zusatze: „Beilage zu den Weltaltern von Schelling". Also eine Beilage zu einem Buch, das Niemand kannte, das weder vorangegangen war, noch nachfolgte. Das erwartungsvoll an der table d'hôte der deutschen Gelehrtenrepublik harrende Publikum mußte mit der Beilage ohne das — Rindfleisch vorlieb nehmen: ein gewiß in der Literatur aller Zeiten und Völker durchaus einziger Fall. Und diese „Beilage für sich" trug überdies in ihrem Erscheinen so sehr die Spuren der allergrößten Eilfertigkeit des Kochs, daß zu einer Schrift von 117 Seiten ein sechs Seiten starkes, wieder mit Druckfehlern versehenes, Druckfehlerverzeichniß hinzukam und dem mit der bloßen Beilage abgespeisten Leser die Zumuthung gestellt wurde, mit seinem hungrigen Magen, die „wiewohl nicht kleine Mühe sich doch nicht verdrießen zu lassen, sämmtliche Druckfehler noch vor dem Lesen zu verbessern". Und nachdem die Beilage aufgetragen ist, hält es der Gastwirth zu den Weltaltern, unter verlegenem Händereiben, denn doch für nöthig, eine Art von Entschuldigung oder Erklärung des „curiosen" Vorfalls wegen des ausgebliebenen Rindfleisches zu versuchen. Die vor-

anstehende Abhandlung (heißt es in einer kurzen Nachschrift) gehört ihrer ursprünglichen Bestimmung nach zu einer Reihe von Werken (— glauben Sie ja nicht, meine Herren, daß ich Nichts im Keller und in der Speisekammer habe; im Gegentheil, meine Herren, eine Reihe von Schüsseln, aber — ich weiß nicht, wie mir ist und wie mir's heuer geht — ich kann sie halt nicht vor den Augen meiner verehrten Gäste produciren! —), die sich auf die Weltalter als gemeinsamen Mittelpunkt beziehen. Daß sie durch eine äußere Veranlassung früher erscheint (— die Beilage, meine Herren, vor dem verunglückten Rindfleisch und vor der Reihe von nicht producirbaren weiteren Schüsseln! —), konnte jene Bestimmung (— daß nämlich die Beilage ohne das Rindfleisch verzehrt werden müsse —) nicht ändern, und als Beilage jenes (cassirten) Werkes wird sie darum in dem weitern Umkreis erscheinen, in den sie sich durch den Buchhandel verbreitet. (Verstehen Sie mich wohl, meine Herren? fragt mit verlegenen Blicken der durch die verwunderten Mienen noch mehr desappointirte Gastwirth.) Dieser Zusatz (daß nämlich die Beilage eben nur Beilage zum verunglückten Rindfleisch ist) hebt ihre Selbständigkeit nicht auf, da man ihr hoffentlich zugestehen wird, auch ganz für sich und ohne alle Beziehung (d. h. blos als Sardellensauce mit mythologischen Ingredienzien von den nördlichen Gestaden des ägäischen Meeres hergeholt) existiren zu können. Nicht an sich, sondern nur der Intention des Verfassers nach, Beilage eines anderen Werkes, ist sie zugleich Anfang und Uebergang zu mehreren andern (— nur Geduld, meine Herren, die Reihe von Schüsseln ist da, wenn auch im Augenblick nicht zu produciren! —), deren Absicht ist, das eigentliche Ursystem der Menschheit nach wissenschaftlicher Entwickelung womöglich auf geschichtlichem Wege aus langer Verdunkelung an's Licht zu bringen. Denn (— nunmehr beim Versprechen und Aussichtenmachen angelangt, hat sich der Gastwirth wieder in seine appoints gefunden —) untrennlich von Geschichte ist die bis zu einem gewissen Punkte gelangte Wissenschaft und fast nothwendig der Uebergang der einen in die andere. Nicht zufällig geh-

der allgemeineren Untersuchung (— der mythologischen Sardellensauce überhaupt —) die besondere des samothracischen Systems voran. Es war Absicht, dieses zum Grunde zu legen; denn wie gemacht zum Schlüssel aller übrigen, ist durch hohes Alter, wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umrisse die Kabirenlehre.

Schelling war gerade in diesem Jahre (1815) in die schwäbischen Vierziger getreten. Er hatte jetzt endlich in seiner philosophischen Entwickelung den Punkt erreicht, wo sich sein Genius in die ersten Anfänge seiner schriftstellerischen Laufbahn, die Beschäftigung der Phantasie mit der Mythologie der alten Welt, wieder versenkte und die schon im „Bruno" und in „Philosophie und Religion" zum Mittelpunkte philosophischer Darstellung gemachte Mysterienlehre wieder aufnahm. Er kehrte damit zu dem eigentlichen Zeichen seines Lebens zurück. Noch bis zum Jahre 1809 war diese Wendung unentschieden. Noch hatte er damals, bei aller Achtung für den Tiefsinn historischer Forschungen, gleichwohl die Ueberzeugung, daß die Wahrheit uns näher liege und daß wir für die Probleme der Zeit die Auflösung zuerst bei uns selbst und unserem eigenen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Fünf weitere Jahre reichten hin, um den großen Lehrer und Führer deutscher Bildung nun auch diesen Weg zu den Müttern betreten zu lassen. Durch Ihn waren ja die Probleme auf speculativem Wege jetzt gelöst; was konnten neben Ihm in dieser Rücksicht Andere Anderes noch nachbringen, als höchstens eine Ilias post Homerum? So ließ er die Hegel und Solger, die Fries und Herbart auf dem öden Brachfelde einer Philosophie ackern, in der Er das letzte Wort bereits gesprochen, und wandte sich zu den alten Stimmen der Völker, welche die Offenbarung der Gottheit, den Hervorgang derselben aus ihren heiligen Mysterien verkündigten. Denn Erforschung des Vergangenen (sagt er in der „Beilage" zum Rindfleisch der großen Apismysterien) erfüllt den größten Theil aller wissenschaftlichen Arbeit. Ob es die ältesten Züge, Kriegsthaten und Verfassungen der Völker sind, die erforscht

werden; ob das Bild untergegangener Schöpfungen der reichen Natur aus fast unkenntlichen Abdrücken wieder hergestellt wird; ob die Spuren des Weges aufgesucht werden, dem die Erde in ihrer Entwickelung gefolgt ist: immer gehen diese Nachforschungen auf Zeiten der Vergangenheit. Von allem Forschungswürdigsten bleibt aber das Würdigste, was einst Menschen innerlich vereint, worin Tausende und zum Theil die Besten ihrer Zeit die höchste Weihe des Lebens erkannt.

So nimmt jetzt, nachdem die Monarchen Europa's, in der dankbaren „Rührung einer großen Zeit" das „kabirische Bündniß" der heiligen Allianz geschlossen hatten, der philosophische Romantiker die geschichtliche Tendenz der Romantik oder die romantische Geschichtsbetrachtung mit allem Ernst auf, um, wie Görres, den Theismus als so alt wie die Menschheit zu erweisen. Das war der Mittelpunkt seines Denkens und Redens für den Rest seines Lebens. Seine Absicht hat der Gastwirth zu den „Weltaltern" in der „Nachschrift" der Beilage ausgesprochen: das Ursystem der Menschheit, das Er im Theismus gefunden und bis hierher speculativ zu begründen versucht hatte, auf geschichtlichem Wege aus langer Verdunkelung an's Licht zu bringen. Ein langer Weg war dieser geschichtliche. War's zu verwundern, daß Schelling 40 Jahre dazu brauchte, um ihn gründlich zu durchwandern?

Eine Probe aus den Trümmern der untergegangenen „Weltalter" und das Programm zugleich für Schelling's geschichtsphilosophische Romantik ist die verhängnißvolle Beilage „über die Gottheiten von Samothrace". Den äußern Anstoß zu dieser Abhandlung und damit zu der versprochenen „Reihe von Werken, die sich auf die Weltalter als gemeinschaftlichen Mittelpunkt beziehen" sollten, gab die seit dem Jahre 1810 erschienene „Symbolik und Mythologie der alten Völker" von Creuzer. Durch langjährigen Verkehr mit Görres, der 1805 — 1809 in Heidelberg Mythengeschichte der alten Welt lehrte, war Creuzer von der Naurphilosophie und Romantik aus zur Mythologie gekommen.

„Die mittelalterlichen Dome, deren Sinnbildnerei schon dem Knaben so anziehend war, die ägyptische Hieroglyphik und Priesterweisheit, für welche er aus seinem Herodot die tiefste Ehrerbietung angenommen, die geheimnißvolle Typik der Zend- und Sanskritheologie, in welche Herder, Schlegel, Görres ihn einweihten: daran hatte er sich gebildet, das wollte er auf's klassische Alterthum übertragen *)." Er übte in seinem Werke die romantisch-combinatorische Methode, welche mit dem individuellen Instinct, mit der unmittelbaren Anschauung und mit der verknüpfenden Phantasie den mühsamen Weg rationeller Forschung, kritischer Sonderung, Prüfung und Ordnung ersetzen zu können glaubte. Ihrer romantischen Tendenz, ihrem Anschluß an die damaligen Zeittendenzen verdankte die Creuzer'sche Symbolik vorzüglich ihre enthusiastische Aufnahme bei den Zeitgenossen. „Sie zeigte ein Panorama anbetender Völker, einen großen Tempel, wo Hosianna dem Weltengott gesungen wurde, zwar in wunderlicher Liturgik; aber man hatte solch' Hosianna lange nicht gehört. Man machte Creuzer zum Doctor der Theologie und empfahl die Symbolik zum Religionsunterricht auf Schulen **)."

Das war die rechte Weide für Schelling's luxurirende Phantasie. Hier waren die Quellen eröffnet, aus denen er seine geschichtlichen Enthüllungen des theistischen Ursystems schöpfen und die Tendenz der Görres'schen Mythengeschichte in höherer Potenz zur Erscheinung bringen konnte. Er ist voll von Bewunderung des Creuzer'schen Werkes, an dem er nur die Eine Kleinigkeit auszusetzen findet, daß der Verfasser dasselbe nicht den Theismus des großen deutschen Denkers, wie derselbe doch schon ein Jahr vor dem Erscheinen des Creuzer'schen Werkes in ganz Deutschland bekannt war, zur philosophischen Grundlage genommen. Es scheint (so äußert sich Schelling in einer Anmerkung zur „Beilage") diesem ausgezeichneten

---

*) Preller, in den Halleschen Jahrbüchern, 1838, S. 828.
**) Preller, ebendaselbst, S. 832.

Werk überhaupt nicht vortheilhaft zu sein, daß zufolge einer sehr partikulären philosophischen Ansicht, die dem Christenthum wie dem Alterthum nur gewaltthätig aufzudringen ist, allen Erklärungen die Emanationstheorie zum Grunde gelegt worden. Indeß kann diese Ansicht als etwas Fremdartiges rein abgeschieden werden von dem Werk, dessen unschätzbares Verdienst, durch höhere Ideen im Verein mit umfassender Gelehrsamkeit den Weg für eine tiefere Erkenntniß der ganzen Mythologie gebrochen zu haben, dadurch unangetastet bleibt. — „Höhere Ideen" und „tiefere Erkenntniß" waren nun, wie wir wissen, gerade Schelling's Sache. In das mythologische Material, das Creuzer auch über die samothrakische Kabirenreligion zusammengebracht hatte, seine eigenen jetzigen, höhern und tiefern philosophischen Grundgedanken einzuschmelzen, darin bestand das Geschäft, wodurch Schelling in Einem als Koch und zugleich als Gasthalter zu den Weltaltern jene Sardellensauce zu Stande brachte, die er als „Beilage für sich" zuerst den Festgästen zur akademischen Feier des königlichen Namenstages in München, dann dem Setzer in der Cotta'schen Druckerei und durch deren Vermittelung endlich dem gelehrten Publikum Deutschlands vorsetzte.

Die Götter- und Priesternamen (sagt Schelling) weisen auf phönizischen Ursprung des samothracischen Dienstes hin, wodurch es möglich wird, aus dem Hebräischen (worin ja Schelling, wie wir wissen, durch seinen Vater auf der schwäbischen Klosterschule gut geschult worden war) die Bedeutung der Namen jenes Personals zu erklären. Schon in griechischer Götterlehre zeigen sich Trümmer eines über den Umkreis der ältesten schriftlich niedergelegten Offenbarung hinausgehenden Systemes; der griechische Götterglaube ist dieser Urquelle näher geschöpft, als die ägyptische und indische Götterlehre; die Pelasger haben die Grundbegriffe der Religion in natürlicher Reinheit erhalten. Das ganze Phantasiespiel der harmonischen Götterwelt ist darauf berechnet, daß die Geheimlehre Alles wieder zurechtstelle; diese Geheimlehre ist den Griechen von hebräisch redenden

Barbaren zugekommen. Darstellung des unauflöslichen, in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten in's Höchste (— die mystische Jakobsleiter kann Schelling nicht entbehren) fortschreitenden Lebens, Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare, ja Ueberwirkliche unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird: das war ihrem tiefsten Sinne nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren. Den kosmogonischen Prinzipien oder Potenzen wird von Anfang her ein Subject vorausgesetzt, das gegen sie frei sein und in ihnen wirken soll. Dieser nicht blos Natur und Geist verknüpfende, sondern gegen die Welt freie Demiurg nimmt die von unten nach oben aufsteigende Reihe von Wesen zuletzt in sich auf: zuerst den Ungrund, der sich zum Dasein zu bringen trachtet, den Hunger nach Wesen oder die göttliche Sehnsucht, die Welt zu gebären; sodann die als ein Zauber vorzustellende Verwirklichung dieser Sehnsucht in der Natur; drittens den diesen Zauber überwindenden Geist; viertens den Vermittler zwischen Geist und Natur; fünftens die Alles beherrschende überweltliche göttliche Persönlichkeit selbst. Diese aufsteigende Reihe verhält sich im kabirischen Systeme so: Das tiefste Wesen ist Ceres-Arieros-Isis, deren Wesen Hunger und Sucht und die der erste entfernteste Anfang alles wirklichen, offenbaren Seins ist; die nächste Proserpina-Ariokersa, als Wesen oder Grundanfang der ganzen sichtbaren Natur; dann Dionysos-Ariokersos-Osiris-Othin, als Herr der Geisterwelt; über Natur und Geisterwelt das die beiden sowohl unter sich, als mit dem Ueberweltlichen vermittelnde Wesen, Kadmilos-Hermes-Metatron (in der Kabbala); über diesen Allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg Zeus. Also ein von untergeordneten Persönlichkeiten oder Naturgottheiten zu einer höchsten, sie alle beherrschenden Persönlichkeit, d. h. zu einem überweltlichen Gott aufsteigendes System war die kabirische Lehre. Dies sind fünf Gottheiten; aber ihrer sieben mußte Schelling haben; denn der Kreis der Wochentage (sagt er) ist der Schlüssel zu allen Göttersystemen. Aber Schelling

findet heraus, daß das Feuer das gemeinschaftliche Element ist, worin alle diese göttlichen Wesen wirken, und daß sie darum insgesammt Hephäste seien, das sechste Wesen, die Alles gestaltende Nothwendigkeit, welche den Göttern ihre innerweltlichen Sitze schmiedet. Er bringt ferner heraus, daß als Herr der Geister Dionysos selbst der Hades ist, als siebenter Gott. So waren also die Kabiren eine in Zeus als Einheit sich auflösende Siebenzahl, ein Götterrath, der die Welt vom Tiefsten zum Höchsten hervorbringt und ebenso den Geweihten von unten herauf zum Höchsten leitet. Der Zweck der Weihen war nicht sowohl, Aufschluß über das Weltall zu erhalten, als sich für Tod und Leben den höheren Göttern zu verbinden und selbst ein Glied jener magischen Kette zu werden, selber als ein Kabir in den unzerreißbaren Zusammenhang aufgenommen zu werden. —

Abgesehen von der ganz willkürlichen, durch Nichts begründeten Voraussetzung, daß die uns nur in dürftigen und vieldeutigen Nachrichten bekannte samothracische Mysterienlehre das religiöse Ursystem der Menschheit sei, hat Schelling an seinen Potenzen, die er in buntester Willkür spielen läßt, ein bequemes Mittel, das Heterogenste für ebendasselbe nur auf einer andern, niedern oder höhern Potenz zu erklären und an der Hand der gewagtesten und weitest hergeholten Analogien und spielenden Etymo-Mythologien Alles aus Allem zu machen. Mit Hülfe seines mystischen Schematisirens hätte Schelling ebenso leicht in indischen, persischen, ägyptischen Religionssystemen das Ursystem der Menschheitsreligion aufzeigen können. Sachlich hat diese ganze durch Görres, Creuzer, Kanne angeregte kritiklose und phantastisch-combinatorische Weise des Mythologisirens, der auch Schelling huldigt, für die wirkliche mythologische Wissenschaft nur das negative Verdienst, das Interesse für die religiöse Geistesgeschichte der alten Welt geweckt zu haben, wie überhaupt die ganze geschichtsphilosophische Romantik für die wirkliche Geschichtsforschung, die ohne verständige Kritik unmöglich ist, keinen andern Werth besitzt.

Schelling war der Erste, der in Jena auf Göthe's Faust als eine göttliche Offenbarung hinwies, an welcher das Denken zu zehren habe und die es nie würde erschöpfen können. Göthe hat's ihm später schlecht gedankt. Als sich der große Philosoph Deutschlands zur Mystik und Mythendeutung wandte und der große Dichter in den Rahmen des Faustgedichtes auch den „Nebenspuk der Romantik" verwob, konnte er's nicht lassen, auch der Gestalt des sich wandelnden Proteus darin einen Platz zu gönnen und die Kabirengötter mit feiner Persiflage durchzuhecheln. Felsbuchten des ägälschen Meeres bilden die Scene, und auf Klippen umher gelagert, lassen die Sirenen ihren Gesang ertönen, durch welchen Nereiden und Tritonen als Meerwunder „herangesungen' werden. Sie entfernen sich wieder mit den Worten:

> Ehe wir hierher gekommen, haben wir's zu Sinn genommen,
> Schwestern, Brüder, jetzt geschwind! heut bedarf's der kleinsten Reise,
> Zum vollgültigsten Beweise, daß wir mehr als Fische sind.

Darauf singen die Sirenen:

> Fort sind sie im Nu! Nach Samothrace gradezu,
> Verschwunden mit günstigem Wind! Was denken sie zu vollführen
> Im Reich der hohen Kabiren? Sind Götter, wundersam eigen,
> Die sich immerfort selbst erzeugen Und niemals wissen was sie sind.

Thales mit Homunculus begeben sich zu Nereus, und Thales meldet diesem, daß der Knabe da „weislich zu entstehen" wünsche. Nereus weiset sie dagegen —

> Hinweg zu Proteus! Fragt den Wundermann: wie man entstehen
> und sich verwandeln kann!

Da nach diesem Rathe Nereus sich gegen das Meer entfernt, so spricht Thales zu Homunculus:

> Wir haben Nichts durch diesen Schritt gewonnen;
> Trifft man auch Proteus, gleich ist er zerronnen,
> Und steht er euch, so sagt er nur zuletzt,
> Was staunen macht und in Verwirrung setzt.

Während sich nun beide entfernen, um seines Rathes bedürftig es bei ihm zu versuchen, singen die oben auf den Felsen sitzenden Sirenen:

Nereiden und Tritonen antworten, vom Zwischengesange der Sirenen hin und wieder unterbrochen:

Was sehen wir von Weitem das Wellenreich durchgleiten?
Gar hell sind sie zu schauen, verklärte Meeresfrauen.
Was wir auf Händen tragen, soll Allen euch behagen:
Sind Götter, die wir bringen, müßt hohe Lieder singen!
Wir bringen die Kabiren, ein friedlich Fest zu führen,
Denn wo sie heilig walten, Neptun wird freundlich schalten!
Drei haben wir mitgenommen, der Vierte wollte nicht kommen;
Er sagte, er sei der Rechte, der für sie alle dächte.
Sind eigentlich ihrer sieben; wo die drei sind geblieben,
Wir wüßten's nicht zu sagen, sind im Olymp zu erfragen.
Dort wes't wohl auch der Achte, an den noch Niemand dachte!
Diese Unvergleichlichen wollen immer weiter,
Sehnsuchtsvolle Hungerleider nach dem Unerreichlichen.

Während darauf Nereiden und Tritonen vorüberziehen, spricht Homunculus:

Die Ungestalten seh' ich an als irden-schlechte Töpfe,
Nun stoßen sich die Weisen dran und brechen harte Köpfe.

Thales drauf:

Das ist es ja, was man begehrt: der Rost macht erst die Münze werth!

Der bisher unbemerkt gebliebene Proteus spricht:

So etwas freut mich alten Fabler; je wunderlicher, desto respectabler!

Auf Thales' Frage: wo bist du, Proteus? antwortet dieser bauchrednerisch bald nah, bald fern: Hier! und hier! Als endlich in edler Gestalt Proteus hervortritt, enthüllt Thales den Homunculus, und Proteus spricht:

Ein leuchtend Zwerglein! Niemals noch gesehn!
Du bist ein wahrer Jungfernsohn,
Eh' du sein solltest, bist du schon!

Aber Thales erklärt, was Homunculus (der Schelling'sche urbildliche Mensch, der aus dem Grunde hervorgegangen!) begehre:

Er fragt um Rath und möchte gern entstehn; er ist gar wundersam nur halb zur Welt gekommen;
Ihm fehlt es nicht an geistigen Eigenschaften, doch gar zu sehr am greiflich Tüchtighaften;
Bis jetzt giebt ihm das Glas allein Gewicht, doch wär' er gern zunächst verkörperlicht.
Auch scheint es mir von andrer Seite kritisch, er ist (mich dünkt) hermaphroditisch;

Und wie löst Proteus die Schwierigkeit, dem Phantasiemenschen zur Existenz zu verhelfen? Er weist ihn auf den Grund in der Meerestiefe der Ewigkeit. Er sagt nämlich:

> Im weiten Meere mußt du anbeginnen! Da fängt man erst im Kleinen an,
> Und freut sich, Kleinste zu verschlingen, man wächst so nach und nach heran
> Und bildet sich zu höherem Vollbringen! —

Bleibe es dahin gestellt, ob wir in diesen phantastischen Gestalten und mystischen Reden ironische Bezüge auf das Schelling'sche Philosophiren, dem Göthe mit Interesse folgte, erkennen dürfen; so sind die ironischen Seitenhiebe in dem, was er über die Kabiren den Nereiden und Tritonen und dem Homunculus in den Mund legt, deutlich genug, um ihre Beziehung auf Schelling's Gottheiten von Samothrake gerechtfertigt zu finden.

VII.

Während einerseits Schelling mit seinen „philosophischen Untersuchungen" vom Jahre 1809 das Denkmal des ächten Theismus gestiftet glaubte und sich nun daran machte, diesen als das Ursystem der Menschheit durch Vertiefung in die Mythologie der alten Völker geschichtlich nachzuweisen; während andererseits sein Jugendfreund Hegel, als Nürnberger Gymnasialrector, in den Jahren 1806—1816 neben der aufreibenden und zerstreuenden Mühsal seines Schulamtes den ursprünglichen Grundgedanken des Identitätssystemes, das Absolute als die in der Welt sich verwirklichenden Vernunft, in durchgeführter Dialektik ausbildete und in seiner „Wissenschaft der Logik" (1812—1816) eine neue Metaphysik schuf, die sich als eine ächte, gehaltvolle Denkerarbeit zu erkennen gab und, wie Pallas aus dem Haupte des Zeus in voller Rüstung, als ein in sich festgeschlossenes und gegliedertes Verstandessystem an die Oeffentlichkeit trat: wurden durch den frühverstorbenen Norddeutschen Solger

(1780 — 1819), welcher 1809 — 1819 als Professor der Philosophie zu Frankfurt an der Oder und Berlin wirkte und das erste System der Aesthetik der Nachwelt als Vermächtniß hinterließ, aus einer Vereinigung des Fichte'schen und Schelling'schen Standpunktes die Grundzüge einer Glaubens- und Offenbarungsphilosophie entworfen, gegen welche Jacobi's Bemühungen um eine solche in Schatten gestellt wurden.

Auch Solger's Bildung ging von der Romantik aus und wurzelt in ihr. Er stand zu Tieck in den innigsten Beziehungen und in einem jahrelangen wissenschaftlichen Briefwechsel. In dem Romanfragment „Heinrich von Ofterdingen" von Novalis sah er den kühnen Versuch einer mystischen Geschichte, einer Erscheinung der Gottheit auf Erden. Er erklärte das Lied der Niebelungen in seiner Anlage für größer als die Ilias Homer's, und empfand eine hohe Scheu vor der hohen Mystik Dante's und der erhabenen Einfalt seines göttlichen Gedichts. Auf Ihnen (schrieb er 1816 an Tieck) beruht das Heil der deutschen Kunst. Auch er schloß sich dem romantischen Zug in die vergangene Welt der alten Mythen und Mysterien an und beschäftigte sich viel mit Mythologie und Religionsgeschichte. Aber ein Ferment von Fichte'scher Dialektik, das in ihm wirkte, bewahrte ihn vor den phantastischen Abenteuerlichkeiten der neuen geschichtsphilosophischen Romantiker, sowie es zugleich in seiner philosophischen Grundanschauung ein wirksames Gegengewicht gegen Schelling's theosophische Verschwommenheit und Ueberschwänglichkeit bildete. Im Jahre 1815 waren von Solger unter dem Titel „Erwin" vier Gespräche über das Schöne und die Kunst, und 1817 „philosophische Gespräche" erschienen. Wie er es aber mit der Philosophie eigentlich meinte und wie er gegen die damaligen Bestrebungen stand, dies erfahren wir gründlicher und vollständiger aus „Solger's nachgelassenen Schriften und Briefwechsel, herausgegeben von Tieck und Raumer" (1826, in zwei Bänden) und aus den vom Professor Heyse, einem Zuhörer

Solger's herausgegebenen „Vorlesungen über Aesthetik" (1829) aus seinen letzten Lebensjahren (1819).

Sein Standpunkt und der Zusammenhang seiner Philosophie mit der Schelling'schen nicht minder, wie ihr Unterschied von dieser, ergiebt sich aus folgenden Sätzen und Grundgedanken Solger's. Schon im Jahre 1806 hatte Schelling gesagt: Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser sein, die Wirklichkeit im strengsten Sinne, die Gegenwart das lebendige Da-sein eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun. Dieser Gedanke ist das Thema des Solger'schen Philosophirens. Die Philosophie (sagt er) ist nichts anderes als das Denken über die Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntniß und Existenz oder mit andern Worten über die göttliche Offenbarung. Die Philosophie ist eben nichts anderes als das Denken, wodurch die Idee zu den Gegensätzen entwickelt und in denselben wieder mit sich selbst vereinigt wird. Die Philosophie muß das Gegenwärtige in der Existenz als die erschöpfende Gegenwart des Ewigen für unsere bewußte Einsicht bestätigen, das Hervorleuchten der Idee in die Existenz darthun. Der mystische Uebergang des Wesens in seine Existenz, wodurch es sich selbst wechselsweise als Wesen und Existenz sowohl schafft, als aufhebt, ist der wahre innere Lebenspunkt der Existenz. Die Voraussetzung der Philosophie ist also die absolute Thatsache, daß Gott sich als die Einheit der Gegensätze offenbart. Diese Thatsache ist eine ewige Wahrheit und das Wissen um sie der Glaube; dieser also und die Philosophie haben einen und denselben Inhalt. Die wesentliche oder göttliche Einheit muß nicht blos zum Grunde liegen, sondern als solche lebendig in der Existenz hervortreten, durch eine Verknüpfung sich in der Existenz offenbaren. Durch unser ganzes und volles Bewußtsein und zugleich durch ein Zusammenfassen der ganzen Existenz in Einem Punkt der unmittelbaren Gegenwart offenbart sich das vollkommene Leben Gottes. Der Zustand eben, in welchem unser Bewußtsein durch diese in ihm und in der Existenz überhaupt

geschehende Offenbarung Gottes als seines (d. h. des dem Bewußtsein wie der Existenz überhaupt) eigenen gegenwärtigen Wesens versetzt wird, ist das Wesentliche an der ganzen höheren Erkenntnißart, ist der Glaube. Noch immer scheut man eine Philosophie, die im Glauben schlösse; aber dieser Glaube ist mit dem Wissen, mit der Vernunft Eins. Im vollen Bewußtsein macht sich das ewige Wesen selbst zum Stoffe, liegt sich selbst zu Grunde und besteht vor seiner Aeußerung und Offenbarung voraus. Und der Glaube ist die Art, wie wir dieses sein Vorausbestehen erkennen, d. h. die absolut gewisse unmittelbare Erkenntniß selbst, auf welcher für uns schlechthin Alles beruht. Was aber durch den Glauben für uns da ist, die Offenbarung und ihre Verzweigungen in den Gegensätzen der Existenz, können und sollen wir wissen. Indem wir durch innere Anschauung den Grund unserer gesammten Erkenntniß in uns hervorrufen, in welchem sie nichts anderes als vollkommene Einheit mit ihrem eigenen Sein ist, erhebt sich die sonst nur allem unserm Denken und Leben zum Grunde liegende Vernunft in uns zum gegenwärtigen Dasein, da sie eben nichts anderes ist, als jene gegenwärtige Einheit. In ihr und durch sie fällt unser Erkennen mit dem Erkennen des Wesens aller Dinge, des Unbedingten, zusammen und wir verstehen nun die nothwendigen Gesetze des Weltalls und dessen ewige Ordnung. Daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. h. eines die Existenz sowohl schaffenden als aufhebenden göttlichen Daseins, und eine von dieser Offenbarung wissende Philosophie nebeneinander giebt, dies rührt blos daher, daß wir nicht das Ewige selbst sind. Immer aber bleibt uns das Philosophiren ein Formenspiel, wenn wir nicht dadurch das in der Offenbarung liegende Wesen selbst denken, also die Philosophie bis zu ihrer eigenen Thatsache, d. h. bis zur Erfahrung ihrer Wahrheit führen. Die volle Reife der Philosophie tritt nur dann ein, wenn die erste Grundlage und Voraussetzung selbst wieder zur Thatsache und vollen lebendigen Erfahrung geworden ist. Die Philosophie muß sich selbst vernichten, indem sie sich in die absolute Thatsache versenkt; sie

muß sich überflüssig machen, indem sie in der Wahrnehmung und Erfahrung des Ewigen endigt. Aber das, worein die Philosophie sich verlieren und auflösen muß, ist ihr nichts Fremdes, sondern vielmehr das, was ihr eigenes Wesen und ihren rechten Anfangspunkt ausmacht. Die allgemeinen Gesetze des Denkens erzeugen sich zugleich in der Thätigkeit selbst, wodurch sich das Ewige und Wesentliche offenbart. Und so ist klar, daß in der höchsten Erkenntniß und in der Wahrheit die Thatsache oder das Unmittelbare vom Denken der Gesetze oder Beziehungen durchaus untrennbar ist. Das gemeine Erkennen, dem Alles nur theilweis und in seinen Beziehungen zum Andern erscheint, kommt als Erkenntniß der Widersprüche und Kämpfe über die Gegensätze des Einfachen und Mannigfaltigen, des Allgemeinen und Besonderen nie hinaus. Was aber für das gemeine Erkennen auseinanderfällt, Mannigfaltigkeit der Gegenstände und abstracte Begriffe, Stoff und Form, das ist in dem höhern Bewußtsein Eines; d. h. dieses hat zu seinem positiven Inhalte nicht, wie das gemeine, bloße Beziehungen und Verhältnisse, sondern das Wesen selbst oder die absolute Einheit, wodurch es eben als Offenbarung des Einen oder Gottes erscheint. Wir haben nicht Gott als eine besondere Person zu denken, sondern wir müssen die Welt als das ansehen, worin er sich selbst offenbart.

Daß dann (schreibt Solger im Jahre 1817 an Tieck) die Wirklichkeit nur Entwickelung Gottes und also Alles durch unausbleibliche Nothwendigkeit bestimmt sei, dieser Anschein verschwindet, wenn man bedenkt, daß die Wirklichkeit blos insofern ist, als sie die Idee ausdrückt, außerdem aber bloße Erscheinung, oder in Beziehung auf Gott bloßer Schein, Nichts, das Böse ist, so daß die eigentliche Offenbarung Gottes die Aufhebung des Nichtigen ist. Darum ist die Rückkehr zu sich selbst das Letzte und Höchste in der Philosophie, die Liebe, in der Gott sein Nichts vernichtet, seinen Tod getödtet hat. Gott als eine allgemeine Substanz zu betrachten (schreibt Solger 1818), ist der Grundirrthum aller unvollkommenen Philosophie. Gott ist für uns nur

in seiner Offenbarung durch eine ewige Thatsache, die zugleich wahre Wirklichkeit ist. Was wir dagegen gewöhnlich Wirklichkeit nennen, ist nur eine Erscheinung oder, in Beziehung auf Gott, ein bloßer Schein, ein reines Nichts. Im wahren Selbstbewußtsein hebt sich diese Erscheinung mit allen Gegensätzen auf, das Selbstbewußtsein vernichtet sie durch sich selbst; und das Einzige, was als wahrhaft Dauerndes in uns bleibt, ist die Gegenwart Gottes. Dieses wahre Selbstbewußtsein ist nur durch diese Anschauung möglich, in welcher wir unser eigenes Ich nur insofern als etwas Wahrhaftes erfassen, als es in Gott ist, als Erscheinung dagegen dasselbe ganz aufgeben und als ein daseiendes Nichts von unserer ewigen Natur scheiden. In diesem positiven oder daseienden Nichts finde ich das Prinzip des Bösen, welches weder in einer bloßen Privation, noch in einer Absonderung vom Guten besteht, sondern in Wahrheit das wirkliche Gegentheil desselben ist, eben deshalb aber nur für uns etwas, vom göttlichen Standpunkt aber betrachtet das reine Nichts ist. Alles, was in unserm Treiben und Leben wahr und gut ist, kann darum nur Gott selbst sein; denn außer ihm ist ja Nichts, nur für uns scheint noch etwas Anderes zu sein, es ist aber auch Nichts, und insofern es doch ist, das Böse. Indem Gott in unserer Endlichkeit existirt oder sich offenbart, opfert er sich selbst auf und vernichtet sich in uns, denn wir sind Nichts. Diese Begebenheit der göttlichen Selbstopferung, die uns in Christus zum Typus aufgestellt und für die ganze Menschheit geschehen ist, sollen wir in uns erleben und wahrnehmen als die wirklichste Wirklichkeit.

Es ist (sagt Solger in seinen nachgelassenen Schriften) eine und dieselbe Offenbarung, welche wir in der Natur und in der sittlichen Welt, nur in ihren entgegengesetzten und sich ergänzenden Bedeutungen, antreffen. In der Natur schafft das göttliche Denken sein eigenes äußeres Dasein durch das Denken der in ihm liegenden Gegensätze, durch deren Gleichgewicht es eben in seiner Begrenzung mit sich selbst die Welt der Gegenstände zu einer wesentlichen Thai-

sache machte und so Alles, was in seiner Einheit verborgen lag, als außereinander befindliches Dasein entwickelt. Die Natur ist Offenbarung eines göttlichen Denkens, welches überall seinen Inhalt selbst bewirkt und sich in demselben erschöpfend ausdrückt. Ist auf diese Weise das Denken aus sich selbst herausgegangen, so vereinigt es die Gegensätze in der sittlichen Thätigkeit wieder zu seiner eigenen Einheit, hebt sie eben dadurch als bloße Existenz auf und offenbart sich durch diese Vernichtung des Scheins als das Wesen. Man darf darum nicht sprechen von einem natürlichen und göttlichen Prinzip der Dinge; es ist nur Ein Prinzip, die Gottheit, und was wir als Gegensatz kennen, ist eben nur ihre verschiedene und ebendadurch für uns vollständige Offenbarung. Der wahre Sinn der Offenbarung kann nicht sein, was vorher noch nicht gewesen; denn das Ewige ist's, was sich offenbart; noch daß etwas aus einem Andern hervorgehe, denn was sich offenbart, muß aus sich selbst hervorgehen, und für uns ist überhaupt erst etwas da durch die Offenbarung, indem das Ewige an und für sich nur sich selbst erkennbar ist. Offenbaren kann sich das Ewige nicht dadurch, daß es aus seinem Wesen herausgeht und sich in Dasein verwandelt, sondern nur indem es als Wesen wirklich wird und in die Existenz tritt. Da aber nur das in Wahrheit ist, was ein Wesen hat, so ist die Existenz an und für sich nur dasjenige, was das Wesen **nicht** ist, das Nichts des Wesens. Folglich offenbart sich das Wesen als solches oder wird wirkliches Wesen nur dadurch, daß es dieses Nichts aufhebt oder vernichtet. Die gesammte Existenz als solche ist dem Ewigen zum Opfer gebracht; sie ist vernichtet, um in seinem Wesen wahrhaft zu sein. So stehen also die Offenbarungen Gottes in der Natur und in seinem Wesen, als göttlichem Geiste, im vollständigen Gegensatze durch Schöpfung und Vernichtung. Unser Bewußtsein, sofern es seine Verwandlung in Offenbarung des Ewigen erfährt, ist eben die Religion: das Leben des Ewigen in der wirklichen Welt und das nothwendige wirkliche Leben der Menschen in und mit diesem Ewigen. Sie ist eben das lebendige Gefühl in uns, daß

unmittelbare Gegenwart Gott als des Wesens in der Existenz diese Welt nicht verlassen könne. Dies ist die wahre Mystik, zu der also nur die wahre Einheit der Speculation und Offenbarung führt. Von dieser unmittelbaren und lebendigen Einsicht aus, deren Entwickelung eben die Philosophie ist, läßt sich allein auch die mystische Gegenwart Gottes in der Geschichte verstehen. Er würde ein besonderes zufälliges Individuum sein, wenn wir nicht zugleich erkennten, daß er das Wesentliche unsers Innern selbst ist und daß alle Wirklichkeit in diesem Wesen verschwindet und untergeht. Die bis zur Individualität sich entwickelnde Nothwendigkeit heißt Natur. Im Weltsysteme ist das Band der Nothwendigkeit wirklich geworden; erst dadurch ist alles Erkennen zum Sein geworden, und Gott ist in dem Weltsystem als Weltseele. Nun muß aber Alles Wirksamkeit sein, denn Alles ist Beziehung. Es muß also auch einen Punkt geben, wo das Gesetz sich selbst als bloßer Individualität entgegengesetzt ist. Dieser Gegensatz ist zwischen dem Weltsystem und dem Menschen; erst dadurch ist die Natur vollendet, aber auch dadurch geräth sie mit sich selbst in den vollkommensten Widerspruch. Denn der Mensch ist nun die Einheit des Gesetzes und zugleich als Selbstbewußtsein Gleichheit mit sich selbst. So ist in ihm das Zusammentreffen der idealen und realen Welt. Die Natur, weit entfernt, der Ursprung des Bösen zu sein, ist vielmehr das vollkommene Abbild des Guten, nämlich dasjenige, wodurch das Gute selbst objectiv wird, daher unschuldig und der Gegensatz unserer Sehnsucht. Das Böse kann nur liegen in der Nichtigkeit des Individuellen, welches freilich nur durch die Natur in der Existenz erhalten wird. Löst sich das Handeln als solches von der Idee ab und offenbart sich doch in der Wirklichkeit und in einzelnen Handlungen, so wird es ein wirkliches und positives Nichts, und dieses ist das Böse. Sofern es aber die Idee selbst ist, so ist es das Gute. Beide also, Gutes und Böses, haben einen gemeinsamen Ursprung in dem Momente, wo die Idee wirklich wird. Das Böse ist nur, weil das Gute ohne das Nichts nicht wirklich

sein könnte. Indem ich mir als ein Individuum vergehe und mich als ein blos besonderes in der Idee anschaue, so ist sie mir Gott, das allgemeine Individuum: ich nehme mich selbst wahr, wie ich blos in Gott lebe; in diesem Momente des Vergehens zündet sich das göttliche Leben an. Wo das Individuum sich selbst und dadurch die ganze Welt durch Gott anschaut, entsteht die Religion; wo es die Außenwelt und dadurch sich selbst durch Gott anschaut, entsteht die Kunst.

Das künstlerische Schaffen (sagt Solger im Erwin) geschieht durch die Phantasie, welche das göttliche Wesen in die Erscheinung überführt; denn sie ist überhaupt das Zauberbad, durch welches die Dinge hindurch müssen, um vergöttert zu werden und ihr eigenes Wesen in sich vollkommen auszudrücken. So tritt also in der Kunst (heißt es in den Vorlesungen über Aesthetik) die göttliche Schöpferkraft selbst in die Existenz. Die Poesie in der künstlerischen Thätigkeit liegt darin, daß die Idee im Künstler wirkt, somit in der Phantasie als sinnender und als bildender sowohl, als auch als künstlerischen Verstandes. Den eigentlichen Mittelpunkt der Kunst bildet jedoch die künstlerische Ironie als diejenige Verfassung des Gemüths, worin wir erkennen, daß unsere Wirklichkeit nicht sein würde, wenn sie nicht Offenbarung der Idee wäre, daß aber eben darum mit dieser Wirklichkeit auch die Idee als etwas Nichtiges wird und untergeht. Die Ironie, als diese Gewißheit, daß es das Loos des Schönen ist, unterzugehen, weil es schön ist, enthält eben den Trost, daß es, wie das Herrlichste in der Wirklichkeit, Nichts ist gegen die Idee. (Aber wie denn dies? Die Idee soll ja doch selbst untergehen?!)

Ohne die Idee Gottes giebt es kein Bewußtsein; denn (und hier schließen sich Solger's mythologische Ansichten an) das Leben des Ewigen, das sich in Allen findet, tritt für den mit Phantasie beseelten Menschen unmittelbar personificirt in's Bewußtsein. Darin ist keine Willkür, sondern es drückt sich nur der Zustand des menschlichen Gemüthes selbst aus. Der Mythus ist das nothwendige Mittel, wo-

durch die Idee der Gottheit zur besonderen Erscheinung werden kann. Ist nun durch den mythischen Weg die Idee in's Besondere übergegangen, so muß doch das Bewußtsein ihrer Einheit mit dem Allgemeinen festgehalten werden, und dies thut das Mysterium, das gleichsam auf das Eine und Ursprüngliche zurückdeutet. Mystik und Mythologie unterscheiden sich also durch die entgegengesetzte Richtung. Beide gehören dazu, gleichsam das Universum der Religion zu vollenden und anzufüllen; beide aber liegen da, wo Idee und Erscheinungswelt Eins sind. Der Gegensatz wiederholt sich in der antiken und christlichen Religion; die letztere ist wesentlich mystisch. —

Die der Hegel'schen Schule angehörigen Geschichtschreiber der neueren Philosophie, welche die ganze nach-Kant'sche Entwickelung derselben nur als eine Vorbereitung des Hegel'schen Standpunktes, als der Philosophie des absoluten Idealismus, zu fassen wissen, lassen Solger den Uebergang zu Hegel concentriren. Rosenkranz nennt ihn die letzte der Zwischengestalten, welche zwischen Schelling und Hegel in der Mitte stehen. Was in den Bestrebungen der Anhänger des Identitätssystemes, eines Wagner, Stutzmann, Klein, Troxler u. A., nach verschiedenen Seiten hin „als Experiment der Speculation", sagt Rosenkranz, aufgetreten sei, habe in Solger's Philosophiren einen letzten Abschluß gefunden; er sei, sagt Michelet, der Täufer und Vorläufer des absoluten Idealismus gewesen. Und worin bestand dieser letzte Abschluß der Schelling'schen Richtung, dieser Uebergang zu der dialektischen Vollendung des Identitätssystems durch Hegel? Erdmann, in seiner Entwickelungsgeschichte der deutschen Speculation seit Kant, findet ihn darin, daß Solger die Subjectivität in das Identitätssystem hereingenommen und den Begriff der Subjectivität als das geniale künstlerische Subject der romantischen Schule gefaßt habe. In der Sache stimmt damit auch Rosenkranz überein, wenn er als das, was Solger zwischen Schelling und Hegel stellte, die Ironie bezeichnet, d. h. die Art und Weise, wie er das Negative bestimmte. Wäh-

rend Schelling das Negative nur von außen in das Absolute hereinbringe, suche dagegen Solger dasselbe schon als Selbstbestimmung des Absoluten selber zu begreifen, nur aber gelange er nicht dazu, es in seiner immanenten Identität mit dem Positiven zu fassen, und bleibe bei dem mystischen Begriffe des Opfers stehen, daß Gott, die Welt zu schaffen, sich selbst zu Nichts mache. Letzteres ist nun aber offenbar unrichtig; denn Solger will gerade die Vernichtung des Nichts als die wahre Wirklichkeit des Absoluten gefaßt wissen, und auch Schelling hat in seiner seit 1809 aufgestellten Gotteslehre den Gegensatz, also neben dem Positiven das Negative, in der Offenbarung des Absoluten zu begreifen gesucht. Was aber den Begriff der Subjectivität angeht, so hat auch Schelling selbst ebenfalls schon seit 1809 ausdrücklich Gott in seiner Selbstoffenbarung als Geist und Persönlichkeit zu begreifen gesucht. Und was endlich die Solger'sche Ironie betrifft, so hat diese, wenn auch nicht dem Namen, doch der Sache nach auch im Hegel'schen Systeme ihren Platz erhalten, sofern sich die absolute Idee, nach Hegel's Ansicht, in ihrem Entwickelungsgange selbst die Täuschung vormacht, als ob sie noch nicht wahrhaft erreicht sei und auf uns zu warten brauche, da sie doch sich ewig in der Welt vollbringe und an und für sich schon vollbracht sei. Wurde von dem Hegel'schen Aesthetiker Hotho die Solger'sche Ironie, zum Unterschiede von der naturwüchsigen Schlegel'schen Ironie des genialen Subjects, witzig die bekehrte Ironie genannt; so ist in Wahrheit durch jene Behauptung Hegel's die Ironie auf den Thron des Absoluten selbst erhoben und factisch als mephistophelische Ironie dargestellt worden.

Kann nun der Unterschied zwischen Schelling, Solger und Hegel nicht wohl in jenen Bestimmungen der Hegel'schen Geschichtschreiber der Philosophie gefunden werden, so wird er sich wohl auf einen Unterschied in der Form des Philosophirens bei wesentlich gleichem Inhalte, dem ihnen gemeinsamen Absoluten und seiner in der Ueberwindung des Gegensatzes zu bethätigenden Selbstoffenbarung in der Welt, beschränken. Bei Schelling war es die gährende Phan-

tasie, die dem Mangel des Begriffes durch mystische Bilder nachzuhelfen bemüht war. Solger's formgewandtes Ringen nach durchsichtiger, verständiger Klarheit der anschauenden Erkenntniß suchte die Offenbarung des Absoluten aus der Schelling'schen Transscendenz vollständig in Immanenz und gegenwärtige Wirklichkeit des Ewigen umzusetzen. Hegel's scholastischer Virtuosität endlich gelang es, den ganzen Prozeß in die dialektische Bewegung des logischen Begriffes übergehen zu lassen. Sachlich stehen alle drei mit einander auf dem gleichen Boden der philosophischen Romantik; ihr Bemühen fällt gleichermaßen dem Vorwurf des Taschenspiels mit leeren Abstractionen und der Spiegelfechterei, sei es nun der bilddenkenden, mystischen oder der begrifflichen Phantasie, anheim. Was aber insbesondere Solger angeht, so bleibt derselbe bei allem Anlauf, den er nimmt, die Schelling'sche Transscendenz des Absoluten in eine Immanenz des Wesens in der Existenz aufzuheben, nichts destoweniger im Dualismus des Wesens und der Existenz stecken. Die Existenz soll das Nichtseiende sein oder dasjenige, was das Wesen nicht ist, das Nichts des Wesens; aber ohne dieses Nichts soll doch das Wirkliche nicht wirklich sein. Ein Nichts also hindert das Absolute, wirklich zu sein und in der Existenz offenbar zu sein. Ein positives, reales, daseiendes Nichts soll Prinzip des Bösen sein. Hatte die Schlegel'sche Ironie des genialen Subjects darin bestanden, daß das Einzelwesen im Selbstgenusse weltverachtend schwelgt; so findet die „bekehrte" romantische Ironie Solger's die Bestimmung des Einzelwesens darin, sich selbst zu opfern; denn wir sind selbst nichtige Erscheinungen, weil Gott in uns selbst Existenz angenommen hat; die im Individuum sich concentrirende Existenz ist das eigentliche Nichts selbst, außer insofern sie Offenbarung Gottes ist. Aber — in der bekehrten Ironie wird das geniale Subject der romantischen Doctrin in höherer Potenz wiedergeboren, denn — das Nichtige in uns ist selbst das Göttliche, sofern wir es als das Nichtige erkennen! — Solchen Widersinn des höheren Tiefsinnes, wohin sich die romantisch speculirende Phan-

tasie versteigt, würde man komisch finden dürfen, wäre es damit nicht dem speculativen Phantasten der heiligste Ernst. Gewiß aber ist: wenn einst ein zweiter Kant kommt, welcher auf den Schultern der philosophischen Entwickelung seit Kant stehend, mit der neu geschärften zweischneidigen Waffe einer eminenten Verstandeskraft durch eine noch gründlichere und radikalere Kritik des Wissens und der Einbildung das Inventarium unsers wirklichen geistigen Besitzstandes aufstellt; so wird sich ausweisen, daß es für uns keine andere Erscheinung, als das erscheinende Wesen der Dinge, und keine andere Existenz giebt, als eben das existirende Wesen, und daß alle Wirklichkeit nicht erst im Wesen unter- oder aufzugehen braucht, da sie selbst nichts Anderes als die Wirklichkeit des Wesens ist und, um wirklich zu sein, in alle Wege das Nichts, heiße nun dasselbe reales oder ideales, positives oder negatives, absolutes oder relatives, durchaus entbehren kann. —

Von dem nordgermanischen Offenbarungsphilosophen Solger, der noch drei Jahre neben Fichte und später ein Jahr lang neben Hegel in Berlin Philosophie und bekehrte Ironie lehrte, scheint der vornehme mythologische Akademiker in München keine Notiz genommen zu haben. Er verkehrte persönlich mit dem modernen Jacob Böhme in der katholischen Kirche und brieflich mit seinen beiden Getreuen, dem patriotischen Professor Steffens in Halle, der im Jahre 1813 exerciren gelernt und ein Chor von Freiwilligen als Lieutenant organisirt hatte, und dem frommen Prinzenerzieher Schubert in Ludwigslust, der bald den Trost seines theuren Lehrers und Freundes bedürfen sollte. Im Uebrigen hatte er sich einer neuen schönen Häuslichkeit zu erfreuen, und als ihn Steffens im Jahre 1817 in dieser auf acht Tage heimsuchte, nachdem sich Jünger und Meister seit 14 Jahren nicht gesehen hatten, fand ersterer des letzteren „junge schöne Frau von den ersten Kindern umgeben." Ein harter Schlag nahm im Jahre 1816 Schelling den Physiker Gehlen weg, „den Einzigen in München, der mir (so schreibt Schelling an Schubert) und dem ich ganz Freund sein konnte. Aber (fährt er in demselben Briefe fort) die Zeit meines

Wiederhervortretens ist nahe, und mehr und mehr hoffe ich, soll auch der wissenschaftliche Bezug zwischen uns an Lebendigkeit gewinnen; der Herr sei mit Ihnen und allem Ihren Thun in Ludwigslust!" — Es ergaben sich bald solche „wissenschaftliche" Bezüge zwischen Schelling und dem Verfasser der „Nachtseite der Naturwissenschaften", dessen „Altes und Neues aus dem Gebiete der inneren Seelenkunde" im Jahre 1817 an's Licht trat. In diesem Jahre kam Somnambulismus und Hellsehen an die Reihe; Baader schrieb „über die Ekstase" (1817 und 1818); ihm hatten zuerst Theophrastus Paracelsus und Jacob Böhme (1816) Licht über die Somnambulen gegeben. Ihm erschien der Sternengeist als der eigentliche spiritus familiaris und als unser ewiges Seelenorgan; derselbe erscheine aber in der Verzückung zweizüngig, dem Guten und der Hölle offen. An Schubert hatte Baader 1817 geschrieben, das wichtige Resultat des thierischen Magnetismus sei eben die durch das Factum gewonnene Ueberzeugung, daß der Mensch von einer und derselben Welt eine doppelte Anschauung, die sinnliche und die magische, haben könne, woraus denn folge, daß er in dieser Corporisation von der höheren oder noch tieferen Welt nur durch das Medium der magischen Anschauung der niederen Welt, als ihrem Spiegel, Kunde erhalten könne. Und Baader's Auscultant Schelling vermuthete damals, daß die Convulsionen der Somnambulen öfter Erscheinungen von nicht gelungener actio in distans oder Versuche ihrer Reproduction im leiblichen Organismus sein könnten. Wozu und warum (schrieb er um dieselbe Zeit, im Jahre der Wartburgsfeier, während man in München ein Pasquill auf „Doctor Luther und seine Kathel" verkaufte, nach Halle an Steffens) sollen wir uns in die Verirrungen der Welt hineinstürzen? Ist doch unser Reich nicht von dieser Welt! — Daneben ward die Rücksicht auf die Kunst nicht außer Acht gelassen; denn Schelling ward von dem damaligen kunstsinnigen Kronprinzen Ludwig, dessen Thronbesteigung, menschlichem Ermessen nach, in nicht gar zu ferner Aussicht stand, persönlich hochgestellt. So erschienen im Jahre 1817

von Schelling kunstgeschichtliche Anmerkungen zu Wagner's Bericht über die vom damaligen Kronprinzen Ludwig für die Glyptothek erworbenen äginetischen Bildwerke.

Im Jahre 1818 erlebte Schelling die Freude, daß zwei Franzosen, der Professor der Philosophie Cousin aus Paris und Professor Bautin aus Straßburg nach München kamen, fast einzig und allein (wie Jacobi damals an Buchhändler Perthes in Hamburg schrieb) in der Absicht, um die zwei deutschen Philosophen Jacobi und Schelling zu hören und zu erforschen — natürlich bei ersterem, wie es mit göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, und bei letzterem, wie es um die Kabirenmysterien auf Samothrace und dem Ursysteme der Menschheit im ersten Weltalter stand. Jeder dieser beiden lernbegierigen Franzosen hatte ungefähr einen Monat lang auf dem Kiesboden der baierischen Hauptstadt und in der Nähe des Isarparkes verweilt, um über die deutsche Philosophie verwirrter heimzukehren, als sie gekommen waren. Mittlerweile hatte der fromme Freund des innern ascetischen Seelenlebens, Schubert, böse symbolische Träume gehabt, und es verlangte ihn mit großem Sehnen aus Ludwigslust's rauhem Norden nach der gemüthlichen Milde des neubaierischen Südens. Schelling verwies ihn an den frommen Minister von Lerchenfeld, und 1819 ging Schubert als Professor der Naturgeschichte nach Erlangen, um dort durch Wort und Schrift als bekehrter Naturphilosoph die Mystik und Theosophie, den Pietismus und Quietismus mit ihrem ganzen Gefolge zu nähren. Im Jahre 1820 folgte ihm Schelling selbst in das Regnitzthal nach, um als besoldeter Münchener Akademiker an der protestantischen Friedrich-Alexander-Universität in dem ehemaligen markgräflichen Schlosse zu Erlangen philosophische Vorlesungen zu halten.

Siebenter Abschnitt.

Sieben Jahre in Erlangen.

(1820—1827.)

I. Situation und persönliche Bezüge in Erlangen. II. Die Schelling'sche Schule in den Zwanziger Jahren. III. Die antiromantischen Philosophen Fries und Schopenhauer. IV. Die realistischen Psychologen Herbart und Beneke im Kampf gegen die Philosophie der Romantik. V. Die Gründung der Hegel'schen Schule.

I.

Schon einige Jahre vor seiner Uebersiedelung nach Erlangen hatte Schelling gegen Schubert brieflich geäußert, daß die Zeit seines Wiederhervortretens nahe sei. War ja doch der „spätergekommene" Jugendfreund Hegel im Jahre 1816, da dessen Rivale Schelling diese Aeußerung that, aus dem Nürnberger Schuljoch wieder zur Wirksamkeit auf ein akademisches Katheder in Heidelberg übergegangen. Ob nun der schnell steigende Ruhm des absoluten Begriffsphilosophen, der schon nach zwei Jahren auf Fichte's Lehrstuhl nach Berlin berufen ward, Schelling's Ehrgeiz stachelte; ob es der Wunsch war, in nächster Nähe mit dem Freunde Schubert, dem er in Erlangen vis-à-vis wohnte, und fern von den katholisch-jesuitischen Umtrieben der baierischen Hauptstadt, an einer protestantischen Universität zu leben: genug, er war reif für das „obscure Pietistennest" als welches Erlangen im Jahre 1828 dem sich dort als Privatdocenten habilitirenden Ludwig Feuerbach erschien.

Der redselige Schubert hat in seiner Selbstbiographie dem Auftreten „seines theuren Lehrers und Freundes" an der dortigen Universität einen besonderen Abschnitt gewidmet.

Die Freunde fanden sich dort mit dem phantastischen Etymo-Mythologen Kanne, der in Nürnberg Schubert's College am Realinstitut gewesen, und mit einem Landsmann und Jugendfreunde Schelling's, Joh. W. Pfaff, dem Verfasser der Schrift „der Mensch und die Sterne" zusammen, einem Manne, der sich (nach Schelling's Urtheil) niemals Zeit ließ, den kostbaren Diamant, den er in sich trug, zu schleifen und brillant zu machen. An dieser erneuten Arbeit war nun damals Schelling gerade begriffen. In Folge seines Namens und des Reizes der Neuheit hatte derselbe Anfangs großen Zulauf in seinen streng an's Papier gefesselten Vorlesungen. Auch die Freunde Schubert und Pfaff fanden sich in dem Auditorium des Bewunderten ein, der, nach Schubert's Zeugniß, seine Zuhörer auf die Bibel und ernstere Betrachtung ihres Inhaltes wies. Und Schubert „scheut sich nicht zu bezeugen, daß dieser ihm so theure Mann in seinem innersten Wesen der geoffenbarten Wahrheit mit Ehrfurcht zugewandt und ein kindlich gläubiger Christ war und bis an sein Ende blieb." Tempora mutantur et nos mutamur in illis! Auch der junge, später als „klassischer juristischer Schriftsteller" berühmt gewordene Doctor der Rechte, G. Fr. Puchta, der in Nürnberg durch Hegel gebildet und ebenfalls, nach Schubert's Zeugniß „ein gläubiger Christ" war, schloß sich in Erlangen an Schelling an. Ebenso war der spätere romantische Staatsrechtslehrer Fr. J. Stahl, Schubert's „geistiger Milchbruder", in den Jahren 1821—23 ein Schüler Schelling's. Auch aus weiter Ferne, aus Polen und Schweden, hatte Schelling's Ruhm „verwandte Geister" nach dem baierischen Regnitzthale gezogen; aber Schelling liebte nicht die geselligen Vereine, sondern stille Zurückgezogenheit, und in dieser Beziehung hat namentlich, wie ebenfalls Schubert bezeugt, der vormalige Dr. Fleischmann'sche Garten am Abhange des Rathsberges für die Geschichte von Schelling's Aufenthalt in Erlangens Mauern eine bleibende Bedeutung erhalten. Ein besonders treuer Schüler Schelling's in Erlangen, der nachmalige Professor

Dorfmüller in Augsburg schrieb nach Schelling's Tode an Schubert: Ehe Schelling las, war in Erlangen von Philosophie und überhaupt von tiefer eingehender Forschung auf dem Gebiete des Geistigen wenig zu finden. Schelling's Geist wehte daher wie ein belebender Frühlingshauch über ein erstorbenes Erdreich. Er las von 1821—1823 einige Mal initia philosophiae, gab in seinen Vorlesungen eine genaue Auseinandersetzung der inneren Elemente des Monotheismus, dann Einleitung in die Philosophie. Den größten Antheil an diesen Vorlesungen nahmen damals Platen, Stahl, Rudolf Wagner und Andreas Wagner. Die empfänglicheren Gemüther wurden hingerissen von der Tiefe und schöpferischen Kraft seiner Ideen. Fast alle Gebildeteren erkannten in Schelling's Vorträgen das Ueberraschende, Geistreiche, wenn auch zum Theil von ihnen Unverstandene an, in seiner schönen Form, in dem begeisterten Flug der Gedanken! — So der Augsburger Professor über den großen Lehrer in Erlangen.

Bald wurde dieser jedoch durch den von Geist- und Gedankenfülle sprühenden, vorzugsweise durch Hegel angeregten Christian Kapp, der im Jahre 1823 als junger Privatdocent der Philosophie aufgetreten und schon im nächsten Jahre außerordentlicher Professor geworden war, ausgestochen und kündigte Logik und Metaphysik wiederholt vergeblich an. In seiner anonymen Erstlings-Schrift unter dem Titel: „Christus und die Weltgeschichte oder Sokrates und die Wissenschaft", die Kapp als „Bruchstücke einer Theodicee der Wirklichkeit oder Stimmen eines Predigers in der Wüste" in die Welt sandte, hatte er sich über Schelling in folgender Weise geäußert: Da nach dem nothwendigen Entwickelungsgang des freien Geistes die urwissenschaftliche Vernunft erscheinend in Schelling sich aussprach zunächst unter der Form ihrer Unmittelbarkeit, als des Bewußtseins schlechthin, als des gottesthümlichen Gefühls im Wissen; so ist leicht begreiflich, wie jene gedankenlose Schaar leidiger Nachtreter unter dem Namen, aber gegen den Geist Schelling's in ein begriffloses langweiliges Geschwätz verfiel.

dem es die Erbärmlichkeit der Ketzerjäger hauptsächlich zu danken hat, daß sie Gelegenheit fand, jenen Geist nicht sowohl nach Hundeart zu lästern, denn das vermag sie eigentlich gar nicht, sondern nur anzubellen. Die Geschichte der Urwissenschaft aus ihren Quellen war jenen selbstlosen Nachtretern meist durchaus unbekannt, und so kam es, daß sie das, was Schelling als ein Reformator in unserer Zeit aussprach, auf die unmittelbar unvernünftigste Weise nachplapperten, wie die Heiden ihre Gebete. Daß nun aber selbst, nachdem Hegel das, was Schelling unmittelbar und schlechthin in der Form des Bewußtseins ausgesprochen, in der lebendigen oder erkennenden Vermittelung des Begriffes und in der Form des Selbstbewußtseins ausgesprochen hat, jenes unmittelbare und formale Geschwätz dennoch fortgeht und nun vollends gar in die leersten Verstandesschneidereien auszuarten droht, dies wird Keinen befremden, der die Erbärmlichkeit jener Menge, die unter dem Schutze eines großen Mannes für sich gelten will, erfahren hat und kennt. Als Stimmen in der Wüste könnten noch Manche und Viele genannt werden, von Hamann und Jacobi bis auf Jean Paul und Novalis und Kanne. Wir müssen sie hier übergehen, sowie Wagner, Eschenmayer, Baader und Andere. Hegel's Bescheidenheit nennt, was er geleistet, nur einen Versuch. Als ein heiliger Täufer in der Wüste kann hier noch Solger genannt werden, von welchem gelten mag, was die Schrift von Henoch sagt: Dieweil er ein göttlich Leben führte, nahm ihn Gott hinweg und ward nicht mehr gesehen. — So die Stimme des Erlanger Predigers in der Wüste. Die souveräne Verachtung der gedankenlosen Schaar wissenschaftlicher Nachtreter wäre nun wohl schon im Sinne Schelling's gewesen. Aber der emporstrebende charaktervolle junge College hatte außer Schelling auch für den von Schelling vernichteten Fichte und Solger, ja für den mißhandelten Jacobi seine Verehrung ausgesprochen; er hatte zwischen den Zeilen merken lassen, daß er Hegel als den Mann des begrifflichen Wissens über Schelling stellte und als den Vollender des Schelling'schen

Systemes betrachte. Das war nicht der Mann, der nach dem Herzen Schelling's sprach, wenn er Hegel sogar mit Napoleon, wie Carl den Großen mit Gregor dem Siebenten zusammenstellte. Mit dem lebensvollen und spannenden Vortrag des jungen Erlanger Collegen konnte der gewiegte vorlesende Meister nicht rivalisiren. Im Herbst 1823 hörte derselbe auf zu lesen, um ganz nur seinem — schriftstellerischen Wirken, wie Schubert erzählt, zu leben und im persönlichen Umgang mit Platen, Dorfmüller und anderen Mitstudierenden einen bildenden Umgang, als ein Sokrates im Regnitzthale, auf dieselben auszuüben. Aber er konnte dem glücklichen jungen Rivalen seine akademischen Erfolge neben ihm nicht verzeihen. Im Jahre 1825 munterte er denselben auf zur Herausgabe einer fragmentarischen Schrift über „die Kirche und ihre Reformation" (1826), wodurch sich derselbe seine Stellung unter König Ludwig untergrub, der in gedachter Schrift eine Schmähschrift gegen die alte Kirche erblickte.

Schelling selbst hatte sich bereits in der Gunst des Kronprinzen festgesetzt, auf welche im Jahre 1821 auch der Wunderthäter Fürst Hohenlohe pochen konnte, der (wie uns Anselm Feuerbach, der Criminalist, erzählt) mit dem Ertrag seiner Wunder auf ein einträgliches Bisthum hoffte. Und wie die Tendenz dieses Unwesens darauf ausgegangen war, gewisse hohe Personen am Münchener Hofe zum alleinseligmachenden Glauben zu führen und die damalige protestantische Königin von allen protestantischen Umgebungen zu entfernen; so hatte es, nach ebendesselben Feuerbach's Versicherung, damals zum Ton aller Herren und Damen des alten Adels und aller derer, die sich der aufgehenden Gnadensonne zuwandten, gehört, die Wunder Hohenlohe's zu glauben und zu verkündigen. Wie sich Schelling in dieser Beziehung verhielt, ist uns nicht bekannt. Nur wissen wir, daß er sich im Jahre 1824 über eine kleine Schrift „Hemma Hayen" von Schubert sehr zufrieden äußerte und den Freund auf den Erfurter Bauer Martin Völker wies, bei dem, wie er aus mündlichen Mittheilungen

wisse, die magische Anschauung in's Unglaubliche gegangen sein müsse. Nach seines Schubert Rückkehr von einer Reise nach München äußerte sich Schelling über den damaligen Kronprinz Ludwig nach Schubert's Bericht, wie folgt: Dieser Kronprinz ist durch Gottes besondere Fügung gerade zur rechten Zeit für den Herrscherthron geboren und bestimmt. Auch ein anderes Volk, ein anderes Reich, dessen Grenzen nicht auf der Landkarte abgemessen sind, wartet auf ihn als Herrscher und Führer. Es hat die Stunde geschlagen, in welcher auch der Geist der Kunst zum Wiedererwachen aus der Schlaftrunkenheit der letzten Menschenalter sich erhebt. Die Bedeutung und Bestimmung der ächten Kunst, der unser künftiger König mit voller Liebe und allen Kräften zugethan ist, ist aus den Tempeln hervorgegangen, sie soll und wird in den Tempel zurückkehren! — Es war freilich auch nicht schwer, schon damals, wo bereits die Kunstschöpfungen des nachherigen Königs Ludwig zum Theil begonnen hatten, auf die neue Kunstblüthe Baierns vorahnend hinzuweisen.

Daß Platen, der später als der erbitterte Feind des „romantischen Quarks" so geharnischt auftrat, als Jüngling gleichwohl in ihr zum Theil noch befangen war, mag man ihm nicht verargen. Er konnte dem Professor Wagner in Würzburg, dem Vertreter und „Verbesserer" der Identitätslehrer, den Ausspruch nicht verzeihen, daß die Kunst todt sei. Darum ging er im Jahre 1819 von Würzburg nach Erlangen, um dort seine wissenschaftlichen Studien fortzusetzen und bald auch zu Schelling's Füßen und im persönlichen Verkehr mit ihm und mit Schubert die hohe Verehrung für den kunstbegeisterten Philosophen in drei Sonetten auszuhauchen. Das selbstgefällige, romantische Pochen auf die Genialität hat der junge Dichter von Schelling sich angeeignet.

Die freundschaftlichen Beziehungen Schelling's zu Baader hatten bei dem Uebergang des Ersteren nach Erlangen noch bestanden. Aber im Jahre 1820 war Baader von der baierischen Regierung außer Thätigkeit gesetzt wor-

den und hatte für den russischen Cultusminister Fürst Galyzin, wie er sich selber ausdrückt, das Amt eines literarischen Consuls, d. h. die Berichterstattung über deutsche Culturzustände übernommen. Die Wiederweckung des Christenthums durch eine innigere Verbindung der Religion mit der Politik war seit einigen Jahren der Mittelpunkt seines Denkens und Treibens geworden. Als er im Jahre 1822 mit Rahel und Varnhagen und dem liefländischen Baron Yrküll in Teplitz zusammenkam, reifte in ihm die Idee einer Kirche der Zukunft, in welcher alle christlichen Confessionen aufgingen. Auch mit der Idee einer philosophisch-religiösen Missionsanstalt trug er sich damals, die „im guten Sinne“ die leer gewordene Stelle der Freimaurer und Jesuiten einnahm. Im Sinne dieser Bemühungen war auch die Tendenz einer innigeren Verbindung der Wissenschaft mit der Religion, wofür sich auch der Münchener Hippokrates in der Pfaffenkutte, Geh.-Rath von Ringseis, lebhaft interessirte. Den gänzlichen Zwiespalt der Wissenschaft und der positiven Religion, den zerstörenden Geist des Revolutionismus in Deutschland bekämpfte er auch in der 1823 erschienenen Broschüre „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme“. Im Herbst 1824 gab Baader dem Baron Yrküll ein Empfehlungsschreiben an Schelling nach Erlangen mit. Dieser nahm jedoch den russischen Reisephilosophen etwas kühl auf und äußerte sich spitz über Baader's Prophetenthum gegen die Gottlosigkeit aller neueren Philosophie. Als darauf Baader brieflich gegen Schelling sein Befremden äußerte, antwortete Schelling kurz und barsch. Seitdem war und blieb ihr Verhältniß ein gespanntes. Denn als im Jahre 1827 Schelling nach München zurückgekehrt war, machte er Baader keinen Besuch, und als späterhin Hippokrates-Ringseis eine Annäherung Schelling's einleiten wollte, verschmähte sie Baader seinerseits.

Was Baader vom Boden seines antipapistischen, philosophisch zurechtgemachten Katholicismus erstrebte, war indessen nach Schubert's Zeugniß auch Schelling's Streben

in seiner Art. Schelling sollte, wie William Jones, der das Werk der neuen geistigen Belebung des indischen Morgenlandes begann, das Gold und alle Herrlichkeit der alten heidnischen Vorwelt herbeiführen (aus Creuzer's Vorrathskammern nämlich!) und zu einem Schatze weihen im Hause des Herrn, wie sich der Erlanger Freund des mythologischen Philosophen ausdrückt. Auch das noch in der wissenschaftlichen Richtung seiner Zeit fortlebende Heidenthum suchte Schelling mit dem ernsten Geist des Christenthums zu durchleuchten, und es gelang, nach Schubert, dem Columbus, das Ziel seiner Fahrt zu erreichen und der widerstrebenden Schaar der Gefährten den Zugang zur neuen Welt zu eröffnen. Und im Jahre 1826 stand im Leipziger Meßkatalog F. W. J. Schelling's Urmythologie angekündigt. Hofrath Böttiger gab an Professor Salat, den Schellingfeind, die Kunde, das Werk sei in der Presse gewesen, aber Schelling habe das Manuscript zurückgenommen, als schon 16 Bogen gedruckt gewesen. Man sagte sich in's Ohr, was Schelling zurückgehalten habe, sei Scheu vor den Hegelianern in Berlin und den Göttinger Philologen gewesen; und gerade in demselben Jahre 1826 waren in Solger's nachgelassenen Schriften dessen mythologische Ansichten und Ideen, von der Hand K. O. Müller's, redigirt, in die Oeffentlichkeit gekommen, und 1824 und 1825 war des geistvollen F. Chr. Baur „Symbolik und Mythologie" erschienen, die wesentlich auf der Grundlage von Schelling's philosophischen Anschauungen ruhte. So verging auch das Jahrsiebent in Erlangen, ohne daß von der beabsichtigten geschichtlichen Begründung des theistischen Ursystemes der Menschheit durch Schelling etwas in's Publikum gekommen war. Dagegen hatte dieser durch den Legationsrath von Ringel noch unter dem Vorgänger des Königs Ludwig den baierischen Verdienstorden erhalten, womit der Adel verbunden war. Als König Ludwig im Oktober 1825 den Thron Baierns bestieg, kam der Blüthenregen der romantischen Reaction mit Nonnen- und Mönchsklöstern, Jesuiten und katholischen Politikern, protestantischen Katholiken

und Erlanger Altlutheranern, mittelalterlichen Volksspielen und Narrenfesten im Gefolge, und München wurde die feste Burg dieser neuen Intelligenz. Zur Hochschule der Künste und des Kunstenthusiasmus gesellte sich die von Landshut nach München verlegte Hochschule der Wissenschaften als Ludwig-Maximilians-Universität, die im Jahre 1826 eröffnet wurde und an welcher sogleich im Winter 1826—1827 Baader als Honorarprofessor in seinen Vorlesungen über philosophische Erkenntnißwissenschaft seiner Opposition gegen irreligiöse Philosophie älterer und neuerer Zeit Luft machte. Den frommen Schubert brachte der „theure" Minister von Lerchenfeld auch jetzt an die Ufer der Isar, wie vor neun Jahren in das Regnitzthal, und im Herbst 1827 folgte Schelling nach.

II.

Unter den Schellingianern hatte unstreitig Schubert mit Schelling am meisten gleichen Schritt gehalten. Es ist Zeit daß wir auf seine und der übrigen Anhänger des großen Meisters Thätigkeit während des letztvergangenen Jahrzehents einen Blick werfen.

Schubert's innere Wandlungen und Fortschritte zur höhern und tiefern Erkenntniß zeigen sich in den folgenden Auflagen seiner „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften", die mit dem Fortschritt der Nachtseite baierischer Intelligenz gleichen Schritt hielten: die zweite erschien im Jahre 1817, demselben Jahre, da der Aufklärungsminister Montgelas entlassen und im ganzen Königreich das Reformationsfest von allen protestantischen Gemeinden gefeiert wurde, die ohne selbständiges Oberconsistorium unter einer sogenannten Ministerialsection mit einem katholischen Chef standen. Die dritte Auflage erschien im Jahre der Uebersiedelung nach München. Die zweite Auflage der „Symbolik des Traums" erschien 1821, gleichzeitig mit dem dritten Bande der „Ahnungen einer allgemeinen Geschichte

des Lebens", der sich speciell mit „Zahlen und Zeilen der Natur und Schrift" beschäftigte, während (wie Anselm Feuerbach im Jahre 1822 schrieb) der Unverstand einer protestantischen Partei auf eine geistliche Seelenherrschaft ausging, um die Kirche in ein großes Zucht- und Correctionshaus zu verwandeln. Und freilich mußten vor den frommen „Ahnungen" des symbolisch-träumenden Protestanten Schubert die Weckstimmen des aufgeklärten, freisinnigen Katholiken und Schellingfeindes Cajetan von Weiller spurlos verhallen, der im Jahre 1819, trotz allem Zähneknirschen der Pfaffen, in einer Rede „über die religiöse Aufgabe unserer Zeit" die Worte sprach: Mit bloßer unbedingter Autorität wird jetzt nichts mehr ausgerichtet, man bedarf überall der Gründe, selbst um grundlosen Behauptungen Eingang zu verschaffen; sonst huldigte man den Ungereimtheiten aus herkömmlicher Resignation auf Vernunft; jetzt huldigt man ihnen aus Respect vor der erst gemachten Entdeckung, daß eben das Ungereimte das wahrhaft Vernünftige sei. — In Erlangen lieferte Schubert als eine „Zugabe zu den Ansichten" eine Schrift: „die Urwelt und die Fixsterne". Die ungeheuerlichen Zahlen, die als ein unendlich sein sollendes für die Ausdehnung der Weltenräume aufgestellt werden, gefallen ihm nicht; denn so lange der Mensch (sagt er) eine gewisse innere Unendlichkeit, eine gewisse innere Ewigkeit, ein geistig Großes und überall gleich Nahes, an das sich weder das Maaß der Zeiten noch des Raumes anlegen läßt, noch nicht recht kennt, sucht er sich gern eine äußere Unendlichkeit und Grenzenlosigkeit des Raumes und macht sich eine Miniaturewigkeit durch das Zusammenthürmen von Millionen, Millionen Jahren der Dauer der Sonnensysteme und Milchstraßen. Im Jahre 1826 arbeitete der „Agent der neureligiösen Richtung" durch seine „Allgemeine Naturgeschichte" mit affectirt kindlichem Tone seine frommen Träume und christlichen Gefühle auch für die breite Grundlage allgemeinster Volksbildung zurecht. Eine prophetische Hieroglyphe (heißt es da) ist der Mensch in seinem jetzigen Zustande; so wie er jetzt ist, so ist er nicht das, was er sein sollte und möchte; aber er geht aller-

dings guter Hoffnung mit dem zukünftigen Menschen. Wort und That liefen weit von ihrer ursprünglichen Basis weg — die große Umkehrung der Tagseite in die Nachtseite. Aber gerade da, wo der alte Riß am stärksten geschehen, geschah die Vereinigung und Heilung. Das Wort wurde wieder That und wirklich Fleisch. Einer war Mann von Wort und machte wirklich gut, was gut zu machen war, gab zurück, was genommen war, den ganzen eigenen Willen des Menschenherzens in die Hände des höheren Lebens und Wollens, und das Wort ward That. Das alte Geheimniß ist dann wieder gelöst; Symbol und symbolische Handlung sind in Kraft des Wortes wieder Wesen und Wahrheit geworden. Hierin ist die Verbindung mit dem Geistigen von Neuem hergestellt: der Schein ist wieder Wesen, Zeit zur Ewigkeit geworden, und der das Wort hat und hält, der stirbt.

Von den Anhängern des Identitätssystemes war Stutzmann als erster Lehrer am Gymnasium in Erlangen im Jahre 1816 gestorben, nachdem er seit 1808 bemüht gewesen war, das Schelling'sche System mit dem veränderten Fichte'schen zu einer „universellen Philosophie" zu vermitteln.

Der vielseitig gebildete Ast gab in Landshut eine Schrift über Platon's Leben und Schriften heraus (1816) und 1825 seinen Grundriß der Geschichte der Philosophie in zweiter Auflage, worauf (1829) die Hauptmomente der Geschichte der Philosophie folgten.

In die Reihe der älteren Vertreter des Identitätssystemes trat, als Popularpantheist der Schelling'schen Schule, im Jahre 1827 der Schwarzburgische Educationsrath Blasche mit der Schrift hervor: „Das Böse im Einklang der Weltordnung", worauf 1829 eine „Philosophie der Offenbarung" und 1831 eine „philosophische Unsterblichkeitslehre" und eine Darstellung der „göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Prinzipien der göttlichen Weltregierung" folgte.

Klein war im Jahre 1820 als Professor der Philosophie in Würzburg gestorben, nachdem er die in seinen

„Beiträgen zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All" ausgesprochenen Identitätsanschauungen 1811 auch auf die „Ethik als Wissenschaft" angewandt und 1818 in seiner „Anschauungs- und Denklehre" sowie in einer „Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre" weiter ausgeführt hatte.

Der im Jahre 1809 als Würzburger Professor pensionirte und in Heidelberg mit seiner „mathematischen Philosophie" (1811) hervorgetretene Identitätslehrer Wagner, der sich als unmittelbaren Vollender des Schelling'schen Systemes ansah, so lange dasselbe die Lehre des All-Eins festgehalten habe, war im Jahre 1815, als Würzburg an Baiern zurückfiel, dorthin zurückgerufen worden. Er veröffentlichte im Jahre 1815 ein Werk über den Staat und 1819 ein weiteres über „Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet". Im Menschen und im Universum (so lehrte der Verfasser) offenbart sich Gott; diese Offenbarung wird in der Wissenschaft verstanden, in der Kunst nachgebildet. Sie blieb so lange mit der Religion Eins, als dem Menschen durch einen heiligen Allsinn die Wahrheit offenbar war. Erst durch die sich losreißende Reflexion entstand die Wissenschaft oder Philosophie und die Kunst, beide eigentlich durch Profanation des Heiligen. Solcher Entartung traten Reformatoren, wie Budda, Zoroaster und Moses entgegen. Hatte sich nun von der ersten hindostanischen Religion aus die Reinheit des ersten Gottschauens verloren, so bildet dagegen der jüdische Essäer Christus den Wendepunkt; in ihm tritt zum Ersten Male jener Allsinn als unmittelbare Anschauung hervor, der ihn in den Stand setzte, der Bringer des von den Propheten verkündigten Reiches Gottes zu sein. Das Ziel der Entwickelung des Christenthums ist, daß zu der in der ursprünglichen Religion gegebenen All-Einslehre die Wissenschaft als Erkenntniß des Weltgesetzes zurückkhrt und insofern auf Religion ruht. Sie hat dann in der Weltgeschichte und Naturwissenschaft ihre zwei sich das Gleichgewicht haltenden Seiten. Wird dann in der Kunst die instinctartige Genialität

durch bewußte Construction ersetzt, so hat auch die Kunst zu ihrem höchsten Object das Weltgesetz. Ist nun aber auf diesem Wege der Glaube zum Schauen, die Wissenschaft zur Sicherheit gelangt und die Kunst in die Gewalt Aller gebracht, welche die Wissenschaft haben; so wird auch im Staate die Trennung von Ethik und Politik aufhören und die Staatsform gewissermaßen als eine neue Theokratie erscheinen. — Als die esoterische, nur vorsichtig zu offenbarende Seite seines Systemes wird von Wagner brieflich der Gedanke bezeichnet, daß der Lebensprozeß des All im Spiel sei, in welchem das Totalbewußtsein sich in einander ergänzende Momente zersplittere, und daß der Gedanke der Weltwerdung Gottes der wichtigste sei, an dessen Stelle das Christenthum die Menschwerdung gestellt habe.

Der Schweizer Troxler war, nach mancherlei Zerstreuungen des Schicksals, im Jahre 1820 Professor der Philosophie am Lyceum zu Lucern, aber schon nach Jahresfrist wieder abgesetzt worden, wegen einer politischen Schrift über „Fürst und Volk nach Buchanan's und Miltons Lehre" (1821), worauf er das dritte Jahrzehnt des Jahrhunderts als Lehrer in einer Privaterziehungsanstalt in Aarau verlebte, bis er im Jahre 1830 als Professor der Philosophie nach Basel und 1834 als solcher nach Bern berufen wurde. In Aarau trat er mit seiner „Naturlehre des Erkennens oder Metaphysik" (1828) hervor, worin er seine vor einem Vierteljahrhundert angesponnene priesterlich-enthusiastische, jacobisch-schellingsche Weise des Philosophirens fortspann. Er bekennt in diesem seinem philosophischen Hauptwerke, daß ihm durch Schelling zuerst der hohe Geist ächter Philosophie erschienen sei; aber er will jetzt über die Schelling'sche Triade Geist, Seele und Leib hinaus zu einer „heiligen Tetraktys" fortgehen, nach deren allein gültigem und vollendeten Schematismus Alles begriffen werden müsse. Lange (so läßt er sich aus) bin ich dem Verstande und der Vernunft nachgegangen und nachgehangen, denn ich glaubte, sie zusammen zeugten die Weisheit. Und ich habe die Weisheit gesucht am hellen Tag und in dunkler Nacht, in der Welt,

im Leben, in heiligen, wie in unheiligen Büchern, bei Thieren und Pflanzen, wie unter den Menschen. Ich habe nach ihr gefragt bei den Sternen und bei den Steinen, die Natur und mich selbst, Himmel und Erde. Und ich habe wohl Verstand gefunden in Allem, aber keine Weisheit, die vor Gott und der Welt bestände und mich lehren könnte, woher ich gekommen, was ich jetzt hier sei und solle und was zu werden ich bestimmt? Denn dies war es, was mir immer am tiefsten im Sinn und überall zunächst am Herzen lag. Und wenn ich so sann und forschend mich vertiefte, fühlt' ich innig und heiß in mir jene Angstqual der Seele sieden (— man sieht, die Böhme'sche Mystik war bis zu den Schweizer Bergen gedrungen! —) und jenes Angstrad der Natur rollen und rasseln, bald wie Schrack in dem Zweifel bald wie Blitz in dem Meinen, bald wie Glast in dem Glauben. Aber es lief in dem Rade Alles um und durch einander, und die Angst gebar die unaussprechlichste Bangigkeit in mir, mit geistigen Fieberschauern bis zur furchtbarsten Gemüthsnoth. Und ich ward lebendig inne, daß was man Wiedergeburt und Auferstehung oder Umwandelung der Menschen oder den Durchbruch genannt hat, das ganze menschliche Wesen durchlaufe und im Grunde nichts anderes sei, als des Lebens eigener höchster Lichtblick. Und ich ward inne, daß der Mensch wohl durch Lehre und Hülfe, durch Beispiel und Vorbild, durch Führung in sich und zu sich selbst gebracht werden könne, aber nicht, ohne daß er zuvörderst seinen eigenen Arzt, seinen Seelenarzt, Erlöser, Erzieher und Vollender in sich selbst auffinde und befolge, sowie Niemand den physisch Erkrankten oder Erschöpften heilen, stärken und aufrichten kann, anders als durch Anregung, Bethätigung und Leitung der göttlichen Heilkraft seiner eigenen Natur. —

Mit dieser metaphysischen Gemüthsconfession hat der „psychische Arzt" seine Lehre von den „zwei Psychen im Menschen" eröffnet, worüber er sich also vernehmen läßt: Die eine dieser Psychen ist die Lehre vor und gleichsam unter der körperlichen Natur, die dieser Natur zum Grunde liegende

und sie hervorbringende; die andere aber ist die Seele nach und über dieser körperlichen Natur, sie wieder auflösend und in Geist zurückbildend. Nur sofern sie außer dem Körper sind, sind sie Seele, so wie sich aber die Seele in ihrer Durchdringung als des Körpers selbständige Einheit gesetzt hat, ist sie Lebenskraft. Das Prinzip der körperlichen Natur, das durch seine Periodicität und sein Organisiren seine geistige Abkunft kund giebt, läuft auch wieder als Product in die geistige Natur zurück, sowie es als Prinzip von ihr ausgegangen; ist also nicht aus der irdischen Welt, die ja vielmehr seine Schöpfung und nicht aus ihren Kräften und Elementen hervorgegangen. — Und dann spricht der Aarauer Spaßmacher von einer Knäuelseele beim Systemwinden. Es würde uns (sagt er) nicht schwer sein zu zeigen, wenn es hierher gehörte, wie Spinoza auf seine Substanzseele besonders links, Leibnitz auf seine Monadenseele vorzüglich rechts, wie Kant in der Kritik durcheinander, Fichte auf sein Ich wieder rechts, Hegel auf sein Sein wieder links, Schelling in seiner Natur- und Geistesphilosophie neben einander und am meisten nach links und rechts zugleich gewunden, Jacobi endlich, der immer nur nach dem Seelenheil großartig jammerte, aus Verdruß den lange hin und her gedrehten argen Knäuel der Philosophie auf den Boden geworfen. — Und indem sich nun der neue Gemüthsphilosoph „in eine lebendige Mitte der unmittelbaren Erkenntnißquelle innig versetzt", hat er schließlich selber nichts anderes fertig gebracht, als den ihm in die Hand gegebenen Knäuel — nach oben und unten zu drehen und an der „auswendigen und oberflächlichen Mitte der menschlichen Natur" eine unter- und übersinnliche Seite zu unterscheiden. Die übersinnliche Erkenntniß (heißt es) ist allgemein anerkannt; die untersinnliche dagegen, welche aller sinnlichen Erkenntniß vor- und in der entwickelten Sinnlichkeit unter-geht, ward allgemein verkannt; die auffallendsten Erscheinungen wurden mißdeutet. Alle Menschenkinder kommen somnambul zur Welt und sind bei noch verschlossenen Sinnen hellsehend in sich, und kennen Alles zum voraus, was sie zu sein und

zu thun haben. Der Mensch hat diese untersinnliche Intelligenz, so gewiß als im Thiere auch die übersinnliche der Anlage nach vorhanden ist. Aber der Mensch (das ist Troxler's Fundamentalsatz) schaut und schafft in Allem, was er schaut und schafft, nur sich selbst; indem darum die Philosophie vom Menschen aus und zu ihm zurückgeht, darf sie Naturphilosophie im höheren Sinne genannt werden. Und so findet Troxler die uralte Vorwelt in der menschlichen Natur auf. Dunkle Gefühle (sagt er), blinde Antriebe, Vorahnungen, Einsichten vor der Besinnung, weissagende Träume, die von uns unabhängige Verkettung der Vorstellungen, still aufkeimende Neigungen, plötzliche Affecte, Dur- und Molltöne des Humors, die ersten Spuren des Temperaments, die tiefsten Anlagen des Talents, die Urzüge des Charakters, die ganze geheimnißvolle Mitternacht im menschlichen Gemüthe zeugen sammt und sonders von dieser untergegangenen, überschütteten und begrabenen Ur- und Vorwelt, von diesem unter Bergen und Thälern, Straßen und Dörfern, Sumpf und Meer liegenden, mit Erdfällen, Dunsthöhlen und Lavaströmen überdeckten, zum Theil in Staub und Asche verwandelten Pompeji und Herculanum, von den cyclopischen Mauern und unterirdischen Gängen und Schachten der menschlichen Natur.

Hier nun tritt Troxler, von seinem Originaleinfall der „zwei Psychen" abgesehen, in die Fußtapfen des Aeltesten unter Schelling's Getreuen, von Steffens nämlich, welcher in seiner „Anthropologie" (1822) diesen Gedanken, wie der Mensch als Mikrokosmos durch die ganze Erdgeschichte hindurch Mensch wird, durchzuphantasiren versuchte, indem er ausdrücklich die „Phantasie als seine Göttin" erkor. Der haltlose Taumel der Schelling'schen Naturphilosophie feiert hier seine eigentlichen Bacchanalien. Das Buch ist (wie Herbart treffend sagt) ein Gefäß, in welchem die wunderlichsten und heterogensten Dinge bunt durch einander gemischt sind. Weder Geologie im eigentlichen Sinne (sagt Steffens) dürfe der Leser hier erwarten, noch Physiologie, und dennoch beides, und dazu noch im letzten Fünftel des zweiten

Bandes etwas von Psychologie, nämlich nichts Geringeres, als Hineinbildung aller Erscheinung in die lebendige Einheit des Menschen, als der Einheit des Geistes und der Natur. Wir betrachten (heißt es) den Menschen zuerst als Schlußstein einer unendlichen Vergangenheit der Natur — Entwickelungsgeschichte der Erde, geologische Anthropologie; zweitens als Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart — organische Epoche der Erde, physiologische Anthropologie; endlich als Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft — geistige Offenbarung des Göttlichen in einem Jeden, psychologische Anthropologie. Die „geologische Anthropologie" nimmt den ganzen ersten Band ein: sie führt den Leser vom „metallischen Kern der Erde" durch die Entwickelungsgeschichte derselben in ihren verschiedenen Bildungs- und Zerstörungszeiten hindurch, zum wiedererweckten Naturkampf nach der Schöpfung des ersten Menschen oder der verlorenen Unschuld, durch Licht, Schwere, Elektricität, Magnetismus, Dampf, Wärme und Frost, der „die Realität der Vereinzelung offenbart!" Da der Mensch (so heißt es) das ordnende Prinzip der ganzen Natur ist, so treten, wo dieses Prinzip trübe und verfinstert erscheint, die unruhig bewegten Elemente in ihrer Gewalt hervor. Wenn nun wirklich drohende Ereignisse in der Natur und der Geschichte zu gleicher Zeit hervorbrachen, dann sahen es die Völker als die Spuren eines dunklen Verhältnisses (Verhängnisses?) an, welches aus der Tiefe der Einheit beider, wie aus einer grauenhaften Nacht, hervorleuchtend seine verborgene Tücke verrieth. Die Unschuld in ihrer völligen Reinheit ist das ordnende, innerlich belebende Prinzip der ganzen Natur. In der Unschuld ist der Mensch ganz Natur, die Natur ganz Mensch. Nachdem die Unschuld verschwunden, kann sie auf menschliche Weise nie wieder in ihrer völligen Reinheit erscheinen. Indem wir das ganze menschliche Geschlecht in den räthselhaften Verschlingungen seines Daseins betrachten, wird die ganze Gewalt der Natur in die Mitte des Geschlechts versetzt; es muß mit ihr gerettet werden. Die finster waltenden Kräfte sind (endlich) gebunden, das Grauen ist vernichtet, und die sieg-

reiche Liebe hat in fortschreitender Entwickelung die Selbstsucht überwunden.

Mit der physiologischen Anthropologie wird der zweite Band eröffnet. Das Licht ist allgemeine Seele, Seele des leiblich Werdenden; Seele ist individuelles Licht, Licht des geistig Seienden. Das Seelenartige, in welches alles Leibliche der Natur sich, wie in einen inneren unsichtbaren Abgrund versenkt, aus dem die Welt einer inneren unendlichen Thätigkeit allmählich reifend hervorquillt, ist die Sinnlichkeit, das Innerlichwerden der Außenwelt. In den höheren Sinnen dämmert die ewige Persönlichkeit, zu deren Enthüllung als dem Mittelpunkt ihres Lebens, die bildende Natur in immer engeren Kreisen näher tritt. Der menschliche Leib deutet das lösende Wort Gottes; das Herz des Menschen ist die ganze Peripherie der Natur, das Gehirn das unendliche Centrum. Der Leib ist die Seele, in der Endlichkeit ihrer Erscheinung gefaßt, die Seele das Unendliche des Leibes; nur in dem Gedanken, mit welchem sie sich selber erfaßt, ist sie sich selber die Seele. Die göttliche schöpferische Kraft verbarg sich in der Erde. In einer Zeit, in welcher die Natur im Ganzen den Punkt der höchsten Begeisterung ihrer Productionen erreicht hatte, ist ihr die höchste That gelungen: der Tag der Schöpfung brach erst dann hervor im ganzen unendlichen Weltall, als die geistige Sonne im Innersten des Menschengeistes aufging und sie umfaßte. Jene That, durch welche die Unschuld des Menschen aufhörte und welche mit der Naturthat Eins ist, erzeugt die Erbsünde; denn sie läßt einzelne Begierden sich so fixiren, daß sie nun den ganzen Menschen beherrschen. Aber die ewige Persönlichkeit blickt, als die wahre Urgestalt, das Bild Gottes im Innersten, vom Anfang an als Andeutung zukünftiger Seligkeit aus der Natur hervor; aber sie ist verunstaltet durch die dreifach tiefe Sünde der Zeit: die Absolutheit des irdischen Besitzes, der irdischen That und des irdischen Erkennens. Der Geist Gottes indessen schreitet richtend über die Welt und bereitet die Zeit vor, in welcher die befreiten Urgestalten eines neuen Himmels und einer neuen Erde jene tiefe Einheit alles Le-

bens offenbaren werden. — Im Jahre 1823 schrieb Steffens „von der falschen Theologie und dem wahren Glauben", und diese Schrift war der Uebergang, wie Steffens „wieder Lutheraner wurde" (1831), und als Neophyt des Glaubens — so hieß es damals über ihn — ist er ein Apostat des Wissens geworden. Das wäre jedoch nur wahr, wenn die Spaziergänge einer schwärmenden Phantasie Wissen in Wahrheit heißen dürften. Er wurde aus einem naturphilosophischen Romantiker ein theologischer, wie Schubert schon früher Pietist geworden war.

In dieselbe Bahn hatte auch der letzte unter den älteren naturphilosophischen Freunden Schelling's, Eschenmayer, schon vor seinem Uebergange zur Tübinger Professur der Philosophie (1811) eingelenkt. Wie Baader und Schelling in München, Schubert in Nürnberg und Troxler in der Schweiz, so hatte sich auch Eschenmayer in Schwaben lebhaft für den Magnetismus interessirt und hatte gemeinsam mit den ebenfalls durch Schelling angeregten Aerzten Kieser in Jena und Nees von Esenbeck in den Jahren 1817—1824 ein Archiv für thierischen Magnetismus herausgegeben, sowie er auch noch später (1830) aus der Geschichte der Seherin von Prevorst die „Mysterien des inneren Lebens" erläuterte. Im Jahre 1817 veröffentlichte er einen „Versuch, die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychologischen Gesetzen zu erklären". Er wollte zeigen, daß im Somnambulismus durchaus nichts Wunderbares, Magisches enthalten sei, sondern lediglich ein auf Kosten der Erkenntniß- und Willensseite gesteigerter Zustand der Gefühlsseite und der Einbildungskraft, der sich aus bekannten physiologischen und physikalischen Gesetzen vollständig erklären lasse. Die in diesem Schriftchen zu Grunde gelegten psychologischen Anschauungen wurden von Eschenmayer weiter entwickelt in seiner „Psychologie" (1827). Als Urkraft unseres ganzen geistigen Daseins betrachtet, hat die Seele ein urbildliches, von Raum und Zeit unabhängiges Leben, in welchem sie die Ideen des Wahren, Guten und Schönen anschaut und

Unsterblichkeit hat. In ihrem abbildlichen Leben dagegen ist sie an den Körper gefesselt und dem Gesetze der Nothwendigkeit, wie dem Tode unterworfen. Die Psychologie betrachtet den reineren Theil der Seele, der im Denken, Wollen und Fühlen die Ideen anzuschauen fähig ist und sich in das urbildliche Leben zu erheben trachtet. In fünf Stufen erhebt sich aus dem leiblichen Organismus das geistige Leben zunächst zur Sinnes-Empfindung und -Anschauung und zum Naturinstinct, sodann zum Vorstellungs-, Einbildungs- und niedern Begehrungs-Vermögen, weiterhin zum Verstand, Gefühlsvermögen und Gemüth, darauf zur Vernunft, Phantasie und zum Willen, als höherem Begehrungsvermögen, um endlich auf der fünften Entwickelungsstufe im Gewissen, Schauen und Glauben sich als geistiger Organismus zu vollenden. Nach ihrem eigenen Schema baut sich die Seele am Vehikel des Stoffs ihren Körper. Der gemischte Organismus des urbildlichen und abbildlichen Lebens der Seele hat seine Functionen im Schlafe, im Wachen, Träumen und im thierischen Magnetismus. Im Selbstbewußtsein ist das Wissen und Sein durch das Ich oder Selbst vermittelt. Indem das Ich selbst zum Gegenstand einer höheren Reflexion wird, entsteht für den Philosophen ein Wissen um das Denken, Fühlen und Wollen (Logik, Aesthetik und Ethik). Die erste Idee, das Wahre, schaut das Ich; die zweite, das Schöne, fühlt es in sich; die dritte, das Gute, strebt es über sich an. Die Naturphilosophie weist als Naturlogik die Realität der Idee des Wahren nach; die Aesthetik zeigt die Realität der Schönheit im Leben; die Weltgeschichte, als real gewordene Ethik, zeigt die Realität des Guten im Wollen und Handeln. — Auf der Grundlage dieses psychologischen Schematismus baute nun Eschenmayer sein „System der Moralphilosophie" (1818) und sein „Normalrecht" (1819 und 1820) und endlich seine „Religionsphilosophie" (1818—1824) auf, womit sein durchweg auf den Gegensatz von Wissen und Glauben gebautes philosophisches System vollendet ist. Im Wissen ist er wesentlich Schelling'scher Identitätsphilosoph und stimmt mit Oken vielfach überein;

aber unberührt von der Sphäre des Wissens steht die Region des Uebernatürlichen und Uebersinnlichen als die Welt des Glaubens. Die doppelte Buchhaltung, die Jacobi eingeführt und Fries adoptirt hatte, ist auch der leitende Grundgedanke Eschenmayer's gewesen. —

Eins aber ist es, was uns bei dieser Revue der innerhalb der Schelling'schen Schule herrschenden Thätigkeit als eine bedeutsame Erscheinung in die Augen fällt: die Richtung Troxler's, Eschenmayer's und Steffens' auf das psychologische Gebiet. Ist auch diese durch Schelling positiv angeregt? Sind auch diese Bestrebungen durch Schelling's eigne Schriften bevorwortet? Zeigt auch die Psychologie der Schelling'schen Schule nur das Fortwirken von Fermenten des Schelling'schen Philosophirens? Wir müssen diese Frage bejahen, obwohl uns beim erinnernden Rückblick auf Schelling's bisherige Entwickelung ein eigentliches Eingehen auf das Psychologische zunächst nicht aufstößt. Gleichwohl liegen die Keime dieser psychologischen Richtung bei Schelling vor, und zwar nach zwei verschiedenen Seiten hin, also in doppelter Gestalt. Einmal als Absenker der Fichte'schen Wissenschaftslehre, das andre Mal als spinozische Anschauungen. Erstere datiren aus dem Jahre 1800, letztere aus dem Jahre 1806; beide also fallen noch in die Zeit vor der unter dem beherrschenden Einflusse Böhme'scher und Baader'scher Ideen vor sich gegangenen Ausgestaltung der Schelling'schen Weltansicht.

Fichte's psychologische Anschauungen zunächst sind es, denen wir in Schelling's Systeme des transscendentalen Idealismus begegnet sind. Aus dem Wesen des Selbstbewußtseins wollte Schelling, wie von Fichte bereits in der Wissenschaftslehre geschehen war, die Erfahrung als eine Reihe von Handlungen oder Thätigkeiten des Ich ableiten, die sich als eine transscendentale Geschichte des Selbstbewußtseins darstellten. Drei Epochen hatte er, wie wir uns erinnern, in dieser unterschieden: von der ursprünglichen Empfindung, worin das von einem Andern ohne sein Zuthun afficirte Ich dieses Afficirtsein als seinen Zustand oder in sich

selbst findet, gelangt dasselbe durch Unterscheidung des Empfundenen vom Empfindenden zur thätigen oder productiven Anschauung. Durch Trennung der äußern und innern Anschauung oder des äußern und innern Sinnes mittelst der Reflexion steigert sich die bewußte Empfindung zum Selbstgefühle. Daß das Ich sich selbst als thätig anschaut, geschieht dadurch, daß es urtheilt, d. h. Anschauung und Begriff durch Abstraction trennt. Der Fortschritt aber von der Reflexion zum absoluten Willensact geschieht nur durch einen Sprung oder Schwung, den die Phantasie aus dem Selbstgefühle macht. Das Wollen selbst tritt zunächst als Trieb, dann als Willkür und endlich als Handeln auf.

Wie einseitig und mangelhaft auch diese ganz im Kreis der Wissenschaftslehre sich bewegende Phänomenologie des Bewußtseins gewesen war; so theilt sie doch das Fichte'sche Verdienst, die Starrheit des Ich in Fluß gebracht, dasselbe als thätiges, sich entwickelndes gefaßt zu haben. Unvermittelt trat nun dieser phänomenologisch-transscendentalen Betrachtung des Bewußtseins, vom Jahre 1800, einige Jahre später in den Aphorismen über Naturphilosophie, im ersten Bande der „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft" (1806) die spinozistische Anschauung vom Seelenwesen gegenüber. Ja, es trat zwischen beide noch eine anderartige, mit beiden gleich heterogene psychologische Anschauung in die Mitte, die in „Philosophie und Religion" ausgesprochene platonisch-mystische Vorstellung von einem vorzeitlichen Abfall der Seele von ihrem göttlichen Urquell und ihrem Herabsteigen aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt. Aber dieser psychologische Standpunkt blieb unbenutzt, bis ihn Schubert aufnahm und weiter entwickelte. In den „Aphorismen" dagegen erklärte sich Schelling in folgender Weise. In jedem einzelnen Dinge ist die Copula oder absolute Identität das Ewige, wodurch es selbst in die schaffende Substanz aufgelöst wird, die eigentliche natura naturans in jedem Dinge. Indem sich diese manifestirt, wird jedes Ding einmal als endlich oder als Leib angeschaut, dann aber als unendlich oder als Seele angeschaut werden müssen. Alle Dinge sind

beseelt; aber Leib und Seele darf man nicht abstract, d. h. nicht als zwei Wesenheiten, sondern nur als den zwiefachen Gedanken Einer Wesenheit ansehen. Der Leib ist die Seite der Endlichkeit des Dinges; die Seele als Empfindung anderer Dinge als solcher und als unendlich zusammenhängender, zeigt eine wahre Gegenwart des Unendlichen im Endlichen. Die Seele eines einzelnen Dinges ist nicht die Gegenwart aller Dinge, wie sie in der Substanz sind, sondern nur derselben, wie sie in gegenseitiger Ausschließung und unwesentlicher Verknüpfung sind, d. h. Seele ist Empfindung und Begriff des einzelnen Dinges nicht, wiefern es ewig ist, sondern seiner als des Leibes. Das Selbstbewußtsein ist Wissen vom eigenen Liebe. Der Leib ist darum das Bewegte, die Seele das Bewegende, das stets Auflösende des Endlichen und Werkzeug des Ewigen in jedem Dinge, das eigentlich Lebendige in ihm oder ewige Idee.

Diese Keime waren bei Schelling unentwickelt geblieben; unvermittelt liefen diese spinozischen Elemente neben den früheren Elementen der Fichte'schen Anschauung her, ohne daß Schelling den Versuch gemacht hätte, beide zu einer einheitlichen psychologischen Anschauung zu verweben.

Unentwickelt zunächst hatte Schelling die in den „Aphorismen" angedeutete spinozisch-psychologische Anschauung gelassen. Aber eine nähere Ausführung derselben hatte sein Bruder Karl Eberhard Schelling, ein Arzt, der sich der in den Jahrbüchern hervortretenden Gestalt der Schelling'schen Naturphilosophie anschloß, im Jahre 1806, in eben diesen Jahrbüchern unternommen. Er war somit der Erste, welcher in der Schelling'schen Schule das psychologische Problem aufnahm und damit den oben genannten eigentlichen Psychologen der Schule die Anregung zur Entwickelung der psychologischen Anschauungen des Meisters gab. Die „Grundsätze zu einer künftigen Seelenlehre" wollten als eine „allgemeine Psychologie" untersuchen, was der Mensch im Menschen, die Seele selbst sei und damit als die Propädeutik einer künftigen Durchführung der Prinzipien im Speciellen gelten.

Jede Seele (so lehrte der Bruder Schelling's) ist eine einfache Substanz, die einerseits als Organ an dem urbildlichen Organismus haftet, andererseits den ewigen Begriff und das belebende Prinzip einer bestimmten Reihe einzelner Individuen der Erscheinungswelt ausmacht, denen dieselbe sich mittheilt. Die Seelen sind einfach, weil sie Glieder des urbildlichen Organismus sind, in welchem die den Endpunkt der Individualisirung des urbildlichen Organismus und den Anfang der Endlichkeit ausmachende Trennung der Form und der Substanz noch nicht vor sich gegangen ist. Die Seele der einzelnen Dinge, als einfache Substanzen, machen den Wendepunkt zwischen der urbildlichen und der Erscheinungs-Welt aus. Als einfache Substanz ist die Seele in ihrer Art unbegrenzt, stetig durch Alles sich hindurchziehend. Alle einfachen substanziellen Formen sind an und für sich gesetzt, aber nur dadurch, daß sie Eins mit der höchsten Idee und unzertrennlich mit derselben, als der Einheit aller Einheiten, verbunden sind. Es giebt unter den einfachen Substanzen ebenfalls verschiedene Abstufungen, d. h. es giebt höhere und untergeordnete oder derivirte Einheiten. Nur die derivirtesten derselben nennen wir Seelen der einzelnen Dinge, weil es nur diese allein sind, welche sich unmittelbar auf die Individuen der Erscheinungswelt beziehen. Als die ewigen Urbilder aller Qualitäten enthalten die Seelen der einzelnen Dinge ganz und ungetheilt die höchste Idee oder Substanz; sie sind die Eigenschaften der höchsten Idee und als solche zugleich die Originale, denen die Eigenschaften der endlichen Dinge in der Erscheinungswelt nachgebildet sind. Nur insofern also können wir von Eigenschaften oder Fähigkeiten der Seele reden, als wir sie durch die Mikrokosmen ausgedrückt in Betrachtung ziehen. An und für sich betrachtet hat die höchste Idee nur Eine Eigenschaft, wie sie nur Ein Wesen hat, und ebenso hat auch ursprünglich jede Seele nur Eine Eigenschaft, nämlich diejenige, die ihr als einem Gliede des urbildlichen Organismus zukommt. Zwischen der urbildlichen und der Erscheinungs-Welt findet durch das Medium der Seelen eine beständige Com-

munikation statt, denn diese letzteren haben eine Beziehung auf beide Welten und sind daher der Mittelpunkt, in welchem sich dieselben begegnen. Die Seelen sind Functionen der höchsten Idee oder Functionen, die unbegrenzt sind und als Glieder des urbildlichen Organismus ewig. Als untergeordnete Ideen aber können sich die Seelen nur unter Zeit- und Raumverhältnissen den ihnen entsprechenden kleineren Welten mittheilen; denn sie selbst sind die individualisirtesten Reflexe des Ewigen, die nur immer möglich sind. Durch die Mittheilung an ein endliches Substrat aber werden die Seelen nicht selbst mit in die Endlichkeit herabgezogen, sonst müßten sie vorher aufgehört haben, Glieder des urbildlichen Organismus zu sein, was undenkbar ist; alle scheinbare Beschränktheit in den sogenannten Aeußerungen der Seele in der Erscheinungswelt fällt demnach auf Rechnung des endlichen Organismus, auf welchen sich jene bezieht, nicht aber auf ihre Rechnung zurück. Diejenige Eigenschaft der höchsten Idee, die von einer oder der andern Seele repräsentirt wird, ist in dieser letzteren auf die vollkommenste und adäquateste Weise ausgedrückt. Ob aber dieselbe mehr oder minder vollkommen in der Erscheinungswelt sich äußere, das hängt von der größeren oder geringeren Vollkommenheit des Individuums ab, welches der Ausdruck jener Seele in der Erscheinungswelt ist. Auf die Seele, als einfache Substanz, kann schlechthin Nichts von außen einwirken, sonst müßte sie vorher aufgehört haben, einfache Substanz zu sein und sich auf gleicher Linie mit den endlichen Dingen der Erscheinungswelt befinden, was unmöglich ist. Was demnach in der Seele vorgeht und was in ihr liegt, liegt von Ewigkeit in ihr vorgebildet, und die scheinbare Befangenheit derselben in den zeitlichen Verhältnissen ist nur ein Schatten, der von ihrem endlichen Substrate und der besonderen Mischung ihrer Individualität auf sie fällt. Was sie hat, ist ihr angestammtes unveräußerliches Eigenthum. Durch die Beziehung der Seele auf endliche Organismen wird das gesetzt, was wir Individualitäten oder individuelle Welten nennen können; es ist der zeitliche Begriff der Seele. An diesem nun unterscheiden

wir wiederum zwei Seiten: die reale oder den Leib, und die ideale oder den Geist, ihr zeitliches Bewußtsein. Leib und Geist sind demnach die beiden *modi existendi* der Seele in der Erscheinungswelt. Der Leib ist der Seele so nahe verwandt, als der Geist, und beide stehen gleich weit unter ihr. Die Seele ist die höhere Einheit des Leibes und des Geistes und das belebende Prinzip für beide, welches von unserem zeitlichen Begriffe ganz und gar unabhängig ist. Wollte man uneigentlich reden, so könnte man die successive Manifestation unserer Seele im Geist und Leib oder unsern Lebenslauf als ein beständiges Sichselbstvergessen und Wiedererinnern unserer Seele definiren. Die Seele ist unsere einzige Lehrmeisterin, der Dämon, der uns inspirirt; denn sie ist das ewige Urbild der Menschheit im Organismus der höchsten Idee. Unser ganzer Lebenslauf ist ein Kampf um den Besitz der Seele oder um das uns vorschwebende Ideal oder den ewigen Begriff derselben; denn derselbe beruht auf nichts Anderem, als auf der successiven Realisirung der in der Seele liegenden Möglichkeit. Jede Seele hat ursprünglich nur Eine Fähigkeit oder Eigenschaft, nämlich die, welche ihr als einem bestimmten Gliede des urbildlichen Organismus zukommt. Was man verschiedene einzelne Fähigkeiten Einer und derselben Seele nennt, ist nichts, als die verschiedenartige Reflexion der Einen Eigenschaft in der Erscheinungswelt. Alle sogenannten äußeren Einwirkungen treffen nicht die Seele selbst, sondern nur unsern in der Erscheinungswelt befangenen endlichen Organismus, und alle besonderen Bewegungen, Gefühle, Empfindungen und Gedanken, die an unserm endlichen Organismus sich darstellen, deuten unmittelbar blos das Verhältniß an, in welchem sich dieser letztere zu seiner Seele befindet. Unsere Verhältnisse zur Außenwelt sind uns angenehm und heilbringend, wenn sie die Veranlassung sind, daß die Repräsentationen unsers Organismus, sowohl seiner geistigen, als auch der leiblichen Seite nach, seiner Seele adäquat sind, und umgekehrt sind ihm nothwendig die Eindrücke zuwider, welche unsern Organismus zu unadäquaten Repräsentationen seiner Seele bringen. Unsere

Seele ist das schlechthin Productive aller inneren Zustände unsres Organismus, das positive Gesetz aller Veränderungen in ihm, die schon bei der ersten Verbindung der Seele mit ihm in ihr vorgebildet lagen. Eigentlich zu reden übt die Seele keine Wirksamkeit auf unsern endlichen Organismus aus, sondern als ein endliches Ding richtet sich dieser nach den Gesetzen der Endlichkeit, die Seele aber nach den ewigen Gesetzen ihrer Natur. Unter den verschiedenen Seelen der Menschen, Pflanzen, Himmelskörper und Thiere waltet als Gliedern des urbildlichen Organismus eine Sympathie, und es giebt eigentlich in der Erscheinungswelt keine wahre Sympathie, die nicht durch die Seelen vermittelt wäre. Die Sympathie der Dinge unter einander ist eine unmittelbare Wirkung des θεῖον in ihnen. In der Fertigkeit, die Sympathien seiner Seele so vollkommen als möglich zu belauschen, besteht die Kunst zu philosophiren. Auf dem Nämlichen beruht auch das Vermögen des Hellsehens bei den magnetisirten Somnambulisten. Jede Seele ist beständig in die Contemplation des Ewigen versunken und sieht auch an Allem nichts Anderes als das Ewige. Sie vermag in unendlich mannigfaltigen Idealen sich selbst gleichsam unendlich vervielfacht zu beschauen, und diese Ideale, welche die Seele von sich selbst entwirft, sind es, was man sonst Ideen genannt hat. Sie sind vollkommen gelungene Repräsentationen unserer Seele und zum Theil Folgen ihrer Sympathie mit den übrigen Seelen, zum Theil Folgen ihrer Sympathie mit sich selbst. Das Vermögen der Seele, solche Ideen zu entwerfen, kann man vom Standpunkt der Reflexion die productive Einbildungskraft nennen. Sie ist die Mutter aller weitern sogenannten Fähigkeiten oder Aeußerungen der Seele; denn sie ist die Lust der Seele, sich in unendlich vielen Gebilden anzuschauen. Gegen die Welt der Erscheinung hat jede Seele ein rein actives Verhältniß oder ist das schlechthin Productive; gegen die höchste Idee aber haben sie alle ein passives Verhältniß. Die höchste Idee ergreift die Seele und schaut sich in ihr an und erzeugt Glauben oder Erkenntniß oder wie man es nennen will. Darin, daß das

Pati im Menschen zugleich zum Agere wird, ist das Prinzip der Freiheit begründet. Jene in der menschlichen Seele ausgedrückte Einheit des deum pati et deum agere ist das Wesen der intellectuellen Anschauung, welche die Grundeigenschaft unserer Seele ist, in ihrer ganzen Vollkommenheit und Unbeschränktheit freilich sich während unsres Erscheinungslebens selten ganz offenbaren kann. Unser endlicher Organismus ist an unsere Seele gebunden, aber nicht sie an ihn. Der Seele ist ihr Loos durch ihren ewigen Bund mit der höchsten Idee für alle und über alle Zeiten hinaus vorherbestimmt, so daß auch der Tod hieran nichts ändern kann. Nur das Ideal der Menschheit, das durch die Seele in der höchsten Idee ist, lebt fort, so gewiß als die Seele selbst fortdauert. Zwar nicht als endliche Wesen werden wir uns nach dem Tode erinnern, dagegen wird sich die Seele dessen erinnern, was sie ihrem Ideale Adäquates an uns erkannte. —

In dieser Verschmelzung psychologischer Anschauungen Platon's, Spinoza's und Leibnitz's mit dem Standpunkt des Identitätssystemes sind die Wurzeln enthalten, aus denen sich die Psychologie der Schelling'schen Schule in verschiedenen Wendungen und Reflexen bei Troxler, Steffens und Eschenmayer entwickelte. Nicht geringe Vortheile — wer wollte dies verkennen — boten sich der Schelling'schen Schule wie von selbst dar, um eine neue Entwickelung der Psychologie aus ihrer Verkommenheit im Zeitalter Kant's anzubahnen. Die Naturphilosophie führte von selbst auf das physiologische und anthropologische Gebiet als den realen Boden für den Hervorgang des Geistes aus der Natur. Die Schelling'sche Anschauung vom Geist als eines nicht von vornherein Gegebenen und Fertigen, sondern Werdenden und sich Entwickelnden, hätte sich nach dem Sturze der alten Vorstellung von besonderen Seelenvermögen bei einigem Ernst eindringender Beobachtung im Gebiete des inneren Sinnes leicht für die Erforschung des Ueberganges und der Umwandlung der Sinnesanschauungen in Vorstellungen, Begriffe, Ideen, Gefühle, Begierden, u. s. w.

und damit für den Nachweis des Zusammenhanges der geistigen Zustände und Thätigkeiten verwerthen lassen. Aber Nichts hiervon war bei den Psychologen der Schelling'schen Schule zu finden. Sie phantasirten und träumten über Seele und Geist, begnügten sich mit geistreichen Apperçü's und gaben höchstens fruchtbare, keimkräftige Anregungen für eine wirkliche Erfahrungsforschung im Gebiete des Seelenlebens, mehr nicht. Sie blieben, mit Einem Worte, romantische Psychologen, welche vom kritischen Verstande und der empirisch-realen Erfahrungstendenz Kant's keinen Gewinn gezogen hatten.

Der Eine, der schon am Anfang des Jahrhunderts auf die anthropologische Erfahrungsgrundlage, im Sinne Kant's und als Gegner Schelling's hingewiesen hatte, Fries, trieb die Kant'sche Mühle mit Jacobi'schem Wasser und verfiel der Romantik, gegen die er bei Schelling ankämpfte, nach einer andern Seite hin selber. Er besaß weder die Verstandeskraft, noch die gründliche Zucht einer wissenschaftlichen Methode, um auf dem Gebiete des Geisteslebens über die Tendenz seiner ersten philosophischen Arbeiten hinaus zu wirklichen Leistungen fortzuschreiten. Und ein Anderer, der einen realistisch-empirischen Anlauf nahm, Schopenhauer, blieb in falscher Originalitätssucht und leidenschaftlichem Ingrimm gegen diejenigen stecken, von denen er die Grundgedanken seiner „Welt als Wille und Vorstellung" erhalten hatte. Um so erfreulicher erscheint darum der redliche Ernst der Forschungen von Beneke und Herbart seit dem Anfang der Zwanziger Jahre. Während der verworrenen Phantasie der philosophischen Romantik Hegel's begriffliche Phantasie in scholastischem Gewande dadurch ein Ende machte, daß er Schelling's Tendenz zu wirklicher Leistung erhob und als ein geschlossenes System hinstellte, haben Beneke und Herbart, beide länger als ein Menschenalter gegen die romantische Strömung des Zeitalters ankämpfend, vorzugsweise durch Umlegung der Philosophie vom metaphysischen auf den psychologischen Boden eine vollständige Durchführung der Tendenzen Kant's erstrebt. Fries und Schopen-

hauer nicht minder, wie Herbart und Beneke stehen gemeinsam in der Opposition gegen die Philosophie der Romantik, deren phantastischer Führer Schelling, deren verständig-systematischer Vollender Hegel gewesen. Aber wie mit ungleichen Waffen, so haben jene vier Realisten auch mit ungleichem Erfolge die reaktionäre Romantik des wissenschaftlichen Zeitgeistes und den Abfall von den großen philosophischen Prinzipien Kant's bekämpft.

III.

Fries hatte in seiner Streitschrift gegen Schelling und in seinem System der Philosophie den wissenschaftlichen Standpunkt und Kern seines Philosophirens in nuce dargelegt. Seine späteren zahlreichen Schriften sind eigentlich nur weitläufige Wiederholungen des dort bereits Ausgesprochenen, ohne eigentliche Begründung und Weiterführung. Dies gilt auch von seinem Hauptwerke, der „Neuen oder anthropologischen Kritik der Vernunft", das er im Jahre 1807 in Heidelberg hatte erscheinen lassen, und welches auch von der Fries'schen Schule für sein bedeutendstes und eigentliches Lebenswerk erklärt wird. Er hatte in Heidelberg nicht blos über Philosophie, sondern auch über Experimentalphysik, über Astronomie und mathematische Naturwissenschaft Vorlesungen gehalten und daneben für die politischen Interessen einen patriotischen, progressiven Sinn gezeigt. Daneben begann er 1813 seinen, erst neun Jahre später vollendeten Roman „Julius und Evagoras", worin er (wie er selbst sich ausdrückt) in die deutsche Zukunft hineinphantasirte, so wie wir sie ungefähr wünschen könnten. Er verherrlichte darin die Jacobi'sche „Schönheit der Seele" und das begeisterte Hochgefühl der Ideen. Seine Betheiligung an einer Petition für die Einführung landständischer Verfassung machte ihn in Baden mißliebig, und ein Ruf nach Jena war ihm daher willkommen. Er ging 1816 dorthin, während der conservative Hegel in Heidelberg sein Nach-

folger wurde. Den patriotischen Enthusiasmus der Befreiungskriege hatte die deutsche Jugend in ihrem Kreise zu verwirklichen gesucht und in der Idee einer allgemeinen Burschenschaft ein Nachbild der geträumten Einheit des Vaterlandes gegen die Zersplitterung der Landsmannschaften aufgestellt. Aus enthusiastischer Liebe zum deutschen Vaterlande wurden zuerst in Berlin und Jena freie Vereine von den Studenten gebildet. Die Jenenser Burschenschaft hatte an alle deutsche Universitäten Einladungsschreiben erlassen, sich zur Gedächtnißfeier des dritten Jahrhunderts der Reformation nicht am 31. Oktober, sondern am deutschen Befreiungstage, dem 18. Oktober 1817 auf der Wartburg zu versammeln. Mehrere Professoren aus Jena, unter ihnen die Naturphilosophen Oken und Kieser, sowie Fries, hatten die Studenten dorthin begleitet. Es wurde Luther's „feste Burg" gesungen, Oktoberfeuer angezündet und Reden gehalten, und nachdem die Professoren nebst dem größeren Theil der Studenten schon abgereist waren, beging der Rest in jugendlichem Uebermuthe noch eine Schlußfeier, indem ein „politischer Brand" angezündet wurde. „Das Feuer sollte nicht blos das Holz verzehren, sondern auch des Herrn Geheimerath Schmalz sämmtliche Werke, des Herrn von Haller Restauration der Staatswissenschaft und andere Bücher, dazu einen österreichischen Corporalstock, einen sächsischen Zopf und ein preußisches Gardelieutenants-Schnürleib". Der österreichische Beobachter erklärte das Wartburgfest für ein unverzeihliches politisches Vergehen und die Theilnahme von Jünglingen am öffentlichen Leben für ein Verbrechen. Nur zum Kanonenfutter in den Befreiungskriegen waren sie gut genug. Auf Preußens Andringen wurde Fries von seiner Professur, wenn auch mit Beibehaltung seines Gehaltes, entsetzt, und dem Professor Oken, der seit 1817 den die Preßfreiheit garantirenden Paragraphen aus dem Weimar'schen Staatsgrundgesetze seiner encyclopädischen Zeitschrift „Isis" zum Motto gegeben und mit Unerschrockenheit von dieser Preßfreiheit Gebrauch gemacht hatte, wurde die Alternative gestellt, entweder die „Isis" oder seine Professur aufzugeben.

Er wählte das Letztere und mußte sich mit dem Gehalt in sich und seiner Wissenschaft begnügen, während der Gefühlsphilosoph **Fries** den Gehalt von der Regierung fortbezog. Die besoldete Muße, die ihm bis zu seiner Rehabilitirung als Professor der Physik im Jahre 1823 zu Theil geworden war, benutzte **Fries** dazu, um die Grundgedanken seines im Jahre 1804 im Abriß aufgestellten Systemes nach verschiedenen Richtungen hin breit zu treten, da er sie in die Tiefe eindringend zu begründen nicht der Mann war. Die ethische Seite seiner Weltansicht oder Metaphysik der Sitten wurde im ersten Bande seines Handbuchs der praktischen Philosophie (1818) ausgeführt. Die mathematische Naturphilosophie erschien 1820 — 1822; dazwischen das Handbuch der psychischen Anthropologie (1821 und 1822); im zweiten Theile des Romans „Julius und Evagoras" gelangte die „Schönheit der Seele" in der ästhetischen Religionslehre (1822) zur Vollendung; und während das Alles im Grundrisse des Systemes eigentlich zur Metaphysik gehörte, erschien (1824) zum Ueberfluß noch einmal besonders ein System der Metaphysik, worin das Frühere abermals wiederholt und weitergesponnen wurde.

Und worin bestand denn nun der Kern des **Fries**'schen Philosophirens? Wie weit stand er auf **Kant**'schem Boden und wie weit ist bei ihm der Anspruch begründet, das **Kant**'sche Werk im eigenen Sinne **Kant**'s fortgeführt zu haben? Wiefern ist seine Tendenz als Opposition gegen die Philosophie der Romantik zu betrachten und wo dagegen ist bei seinem Philosophiren selber noch die Achillesferse der Romantik zu entdecken? Welches also ist überhaupt seine Grundstellung innerhalb der nachkantischen Entwickelungsgeschichte der Philosophie? Worin besteht sein Verdienst, worin seine Schwäche und sein Mangel? Ein Ueberblick der Grundgelenke seiner Weltansicht in ihrer literarischen Ausbreitung während der Zeit seiner Jenenser Muße wird über diese Fragen Auskunft verschaffeu.

Alles menschliche Wissen (so lehrt **Fries**) ist entweder Naturerkenntniß oder ästhetisches Wissen. Dies sind die beiden

Pole der ganzen Weltansicht. - Die Natur der Dinge ist das Ganze der Sinnenwelt, inwiefern der Wechsel der Zustände aller erscheinenden Wesen nach Gesetzen mit Nothwendigkeit bestimmt ist. Darum ist, was Wissenschaft heißt, nothwendig Naturwissenschaft, sofern alles wissenschaftliche Erkennen auf Begreifen der Sinnenwelt unter ihre eigenen Gesetze ausgeht und durchaus nicht berechtigt ist, die Erscheinungen in der Sinnenwelt aus einer weltschaffenden Kraft oder einem weltordnenden göttlichen Verstande oder aus Zweckbegriffen abzuleiten, was schlechterdings nur ein träger Verstand unternehmen mag. Die einzig vollständige wissenschaftliche Erkenntniß des Wesens der Dinge ist die Erkenntniß von der Welt der Gestalten und der Bewegungen in ihren Raum- und Zeitverhältnissen, ihren Zahl- und Maßbestimmungen.

In der Naturwissenschaft ist aber die physikalische und die psychologische Seite, und danach eine äußere und eine geistige Naturwissenschaft zu unterscheiden. In ersterer herrscht die Beobachtung im äußern, in der letztern die Beobachtung im innern Sinne.

Der ganzen physikalischen Naturwissenschaft oder der Erkenntniß der Körperwelt, mitsammt der somatischen Anthropologie, liegt ein mathematisch-philolosophisches Erkennen zum Grunde; sie ist (ganz wie bei Kant) reine Bewegungslehre, sodann Dynamik, endlich Mechanik. Mit dem morphotischen Prozeß wird der Naturtrieb zum Bildungstriebe, und die physikalische Naturerkenntniß endigt mit der somatischen Anthropologie. Grundgesetze der physikalischen Weltansicht sind die Gesetze der Beharrlichkeit (Substantialität) und der Causalität. Wie aber beide nicht den Dingen, sondern lediglich unserer Anschauung von den Dingen angehören, so stammen aus dieser durch Anwendung des Schematismus jener Grundgesetze auf unsere Sinnesanschauung auch die weiteren abgeleiteten mechanisch-mathematischen Verstandesbestimmungen, durch welche allein alle Naturerscheinungen erklärbar sind. Und es muß die Durchführung der mechanischen Gesetze in der ganzen Naturwissenschaft immer vollständiger gelingen; alle Erscheinungen müssen sich dem matehmatischen Calcül

unterziehen lassen; die mechanische Naturansicht muß allgemein herrschend und wie der Erkenntniß der übrigen Körperwelt, so auch der Erkenntniß des Menschenleibes zum Grunde gelegt werden.

Endigt die physikalisch-mechanische Naturwissenschaft mit der somatischen Anthropologie, so eröffnet das Gebiet der Beobachtung im innern Sinne die psychische Anthropologie als eine geistige Naturwissenschaft (oder richtiger, im Sinne von Fries selbst, eine Naturlehre des Geistes, eine mathematische Physik des Geistes.) Auch die Theorie des Innern, die Erkenntniß des geistigen Lebens ruht auf mathematisch-gesetzlicher, also naturwissenschaftlicher Grundlage. Die Naturlehre des geistigen Lebens entbehrt zwar der Beziehung auf das Schema der Beharrlichkeit oder der Substanz und ist auf das Gesetz der Causalität beschränkt; aber das in allen Zuständen und Veränderungen unsers Innern gleichmäßig beharrliche Grundwesen, welches wir als gleichbleibende Grundthätigkeit des Ich erfassen, bleibt als das immer unbewußt gegenwärtige Subject eines feststehenden Ganzen unsers unmittelbaren Erkennens stehen, wenn sich dasselbe gleich der Beobachtung entzieht. Bei den Wirkungsarten der drei sogenannten Grundvermögen aber, den Zuständen und Erscheinungen des Innern, bemächtigt sich die Erkenntniß mit Sicherheit nur des physikalischen Mechanismus, während die eigentliche Causalität der Thätigkeit des Ich als Zweck auftritt und in den Bereich der ethischen Welt gehört.

Die Welt des Willens ist Gegenstand der Ethik. Wir messen die Erscheinungen des nach Zwecken handelnden Ich nach einem Gesetz von ewiger Wahrheit, als einem Gesetze des willkürlichen Handelns nach dem höchsten Zweck. Indem der Geist persönlichen Werth und absolute Würde hat, ist er Zweck an sich. Die Welt der Intelligenzen ist die Wechselwirkung freiwollender Wesen unter praktischen Gesetzen. Sie ist ein Reich der Zwecke, in welchem jedem vernünftigen Wesen als Person absoluter Werth oder Würde, jedem andern Wesen ein bedingter Werth als Preis zukommt. Gut

ist, was einem Zwecke entspricht, der nicht wieder als Mittel betrachtet werden darf. Ein Ding ist aber insofern Zweck, als die Vorstellung seines Werthes auf den Willen wirkt, oder Zweckgesetzgebung ist eine Gesetzgebung nach den Werthbestimmungen der Dinge und Zustände. Wird nun ein Ding oder Zustand als Selbstzweck erkannt, so wird das Ding oder der Zustand als ein für sich bestehendes Dasein betrachtet und sein Werth nicht mehr auf unser Wünschen oder Wollen bezogen, sondern in ihm selber gefunden. Die Anschauung eines absolut Werthvollen außer uns ist mit einem Wohlgefallen verknüpft, dessen eigenthümlicher Charakter eben die Nichtbeziehung des Dinges oder Zustandes auf unsere eigenen Zwecke ist. Sofern ein Gegenstand oder Zustand dieses Wohlgefallen in Anregung bringt, ist er schön. In der unmittelbaren Empfindung des Schönen verliert sich der Begriff des Zwecks gänzlich, während die Empfindung der uneigennützigen Lust an seine Stelle tritt. Hierdurch hebt sich der Unterschied zwischen dem Guten und Schönen gänzlich auf. Das moralische Gesetz ist, abgesehen von aller Beziehung auf unsere eigene Person, also seiner kosmischen Bedeutung nach, ein Weltgesetz des Schönen; darin liegt sein Geheimniß und sein Zauber. Die moralisch ausgebildete Person ist in der ästhetischen Beurtheilung das Ideal der Schönheit der Seele.

Ueber der Trilogie der physikalischen, psychologischen und ethischen Weltansicht erhebt sich somit als höchster Gesichtspunkt die ästhetische Weltansicht. Während auf dem Standpunkt der wissenschaftlichen Erkenntniß eine Ableitung der Erscheinungen in der Welt des äußeren und inneren Sinnes aus Zweckbegriffen oder aus einem weltordnenden Verstande oder einer weltschaffenden Kraft ganz und gar unberechtigt ist, so ist von der nach Gesetz und Regel bestimmten wissenschaftlichen Erkenntniß gänzlich getrennt das Glauben der ewigen Wahrheit, worin die empirische Unvollendbarkeit der menschlichen Erkenntniß als vollendet geahnt wird. Dies ist die eigentlich geistige Weltansicht als ästhetische Beurtheilung nach Ideen, die sich als ästhetische Ansicht vom geschichtlichen

Leben der Menschen, d. h. als Religion, erst zur höchsten Einheit erhebt. Diese vier Sphären des menschlichen Erkennens, die physikalische, psychologische, ethische und ästhetisch-religiöse Weltansicht, verstatten durchaus keine Zurückführung aufeinander und auf ein höheres Prinzip, etwa das absolute Ich, womit indessen ein objectiver Zusammenhang zwischen ihnen und einem solchen gemeinsamen Prinzip, als der Einheit eines Weltgrundes, nicht geläugnet ist. Es wird eine über den Mechanismus der blos äußerlichen Beziehungen hinausliegende innere Gesetzgebung im Wesen der Dinge geahnt, und der religiöse Glaube, der sich in Begeisterung, Resignation und Andacht darlebt, ist ein Glaube an die ewige Wahrheit der Schönheit und daß der Zweck der Welt in der ewigen Schönheit liege. —

In dieser Weltansicht von Fries liegen zukunftsvolle Keime einer vollendeten Durchführung der Kant'schen Prinzipien und der Gegensatz gegen die Philosophie der Romantik noch in Paradiesesunschuld friedlich beisammen, wie im Kern eines Kometen, der mit einem mystischen Schweif endigt, indem alles eigentlich wissenschaftliche Wissen für ein Nichtwissen des Wahren und damit für bloßen Schein erklärt wird, während man das Wahre nur fühlen, ahnen und glauben könne. Der Jacobi'sche Dualismus einer doppelten Buchhaltung zwischen Wissenschaft und Glauben ist von Fries in ein architektonisches Ganze äußerlich gegliedert und eingeordnet worden, ohne daß dabei ein innerlich orgarnisirender Geist und eine wirklich systematische Kraft bewährt worden wäre. Jacobi hatte Recht, wenn er sagte, Fries treibe seine Mühle mit Jacobi'schem Wasser. Herbart hatte Recht, wenn er ihn einen regressiven Kantianer nannte. Als System ist die „evidente Wissenschaft" von Fries ein Mühlwerk, dessen Holz vom Kant'schen Zimmerplatze genommen worden, während das Eisenwerk und die Nieten als Neid- und Nothnägel von Schelling abgeborgt sind. Auf diesem Wege wurde Fries das, was ihn in Schleiden's Augen zum Philosophen der Naturforscher stempelt. Fries ist bei seiner Opposition gegen die Philo-

phie der Romantik selbst noch in ihr befangen; er weiß die Tendenz Kant's und die zukunftsvollen Keime der kritischen Philosophie noch nicht rein und klar herauszuschälen. Antiromantiker ist Fries durch die Tendenz und den Grundgedanken seiner mathematischen Natur-Philosophie, die im strengsten Gegensatze zur phantastisch-speculativen, sogenannten dynamischen Naturphilosophie der Schelling'schen Richtung den Standpunkt und die Methode der empirischen Naturforschung selbst festhielt und in der Richtung der „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" von Kant fortarbeitete. Würde Schleiden's Wort, Fries sei der Philosoph der Naturforscher, sich lediglich auf dessen mathematische Naturphilosophie beschränken, so wäre Herbart's Urtheil, derselbe sei der regressive Kantianer, unbegründet; denn als Naturphilosoph in der That ist Fries durchaus tadelloser Kantianer, der des Meisters Keimsaat und Tendenz getreu aufnahm und weiterführte. Antiromantiker ist aber Fries nicht blos als Naturphilosoph im Sinne Kant's und im Gegensatze zu Schelling; Gegner der philosophischen Romantik ist er eben so sehr auch durch die Tendenz und den Grundgedanken seiner psychischen Anthropologie, die eben so sehr gegen die transcendental-psychologischen Deductionen der Wissenschaftslehre aus dem Begriffe des Ich, wie gegen die phantastische Psychologie der Schelling'schen Schule Front machte. Und hier würde sogar Fries, wenn man blos auf die Tendenz und das Bemühen sieht, nicht nur kein regressiver, sondern sogar ein progressiver Kantianer sein, da er gerade im psychologischen Gebiete das erstrebt, was Kant zwar nicht verworfen, wovon derselbe jedoch abgesehen hatte, die empirische Psychologie nämlich zum Rang einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft als Naturlehre des innern Sinnes zu erheben und Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes und ihre Gesetze anzuwenden. Dies aber hat gerade Fries in Angriff genommen und hat überdies das Bedenken Kant's, als ob sich das Mannigfaltige der innern Beobachtung nicht abgesondert aufbehalten und wieder verknüpfen lasse, mit Recht

beseitigt und mit der Forderung der Selbstbeobachtung als einer empirischen Beobachtung im Gebiete des innern Sinnes wirklich Ernst gemacht, indem er wirkliche Anstrengungen machte, in das Leben und Weben des vorstellenden und wollenden Geistes einzudringen und die Beziehungen und Wechselwirkungen, sowie das Ineinandergreifen der geistigen Thätigkeiten offen zu legen bemüht war. Progressiver Kantianer war er überdies im Psychologischen nach zwei Seiten hin ganz positiv, sofern er einmal bei der Analyse des Erkenntnißprozesses in die von Kant gelassene Lücke seine Lehre vom untern oder blos gedächtnißmäßigen und vom obern oder logischen Gedankenlauf einfügte und dann stärker, als es von Kant geschehen war, die Beobachtung des Gefühls beim Fürwahrhalten hervorhob, ohne freilich zur Zergliederung desselben fortzugehen. Regressiv aber war er nichtsdestoweniger, Kant's Tendenz gegenüber, wiederum andererseits gerade im Psychologischen insofern, als er einen der Cardinalpunkte der Kant'schen Kritik, die Auflösung der in der psychologischen Idee gemachten Fehlschlüsse, fallen ließ und den Schein einer reinen Selbstthätigkeit des Ich im Hintergrunde des Bewußtseins festhielt. Verfiel er hierdurch dem romantischen Wahn der souveränen Ichheitslehre und ihren Consequenzen; so hat er zwar nicht, wie Fichte und Schelling, die Phantasie als productive Einbildungskraft verabsolutirt, im Prinzip aber sich gleichwohl ganz desselben Fehlers schuldig gemacht, indem er die romantische Ironie des genialen Subjects in Gestalt des souveränen Gefühls auf den Thron setzte. Als eine weitere Consequenz des Abfalls von der Tendenz der kritischen Philosophie ergab sich hieraus der Rückfall in den cartesianischen Dualismus der physikalischen und psychologischen Weltansicht, welche der regressive Kantianer nicht auf einen objectiven Zusammenhang und eine einzige Grundlage zurückzuführen im Stande war. Es ergab sich aus dem Verkennen der einheitlichen Tendenz des Kriticismus und seiner unvermeidlichen Consequenz der ganze Dualismus, den die Fries'sche Philosophie im Sinne und Geiste der Jacobi'schen Glaubens-

philosophie zwischen der Weltansicht der Wissenschaft und der des Glaubens bestehen ließ, ein Dualismus, der sich bis in's ethische Gebiet selbst hereinzieht, wo Fries die Kant'sche Idee der sittlichen Gemeinde als „mystische Gemeinschaft aller Vernunftwesen in der Natur" außerhalb des Staates und der Gesellschaft fallen läßt, anstatt dieselbe innerhalb des Staates und auf der Grundlage desselben zu wahrhafter und vollendeter Verwirklichung gelangen zu lassen. —

Anderer Art, wie bei Fries, war der realistisch-empirische Anlauf, den Schopenhauer nahm, um das Kant'sche System zu vollenden und gegen die philosophische Romantik und ihre Ausbreitung Front zu machen. Auch Schopenhauer, der 1788 in Danzig geboren, also dreizehn Jahre jünger als Schelling war, spricht im Sinne Kant's das Bedürfniß nach einer realistischen, auf Beobachtung und Erfahrung gegründeten Methode der Philosophie aus; aber auch er blieb, wie Fries, auf halbem Wege stehen und in der philosophischen Romantik selber stecken, ohne die Kant'sche Tendenz einer wirklichen Erfahrungsphilosophie zu ihrer Consequenz zu führen. Und die Philosophie der Romantik in der That ist es, welche — so sehr sich auch Sopenhauer dagegen sträubt — die Keime seiner philosophischen Weltansicht enthält.

Es war im Jahre 1809, als Arthur Schopenhauer die Universität Göttingen bezog und sich bei seinen Commilitonen ohne weitere Umstände mit der kategorischen Erklärung legitimirte: „Ich bin Philosoph!" In demselben Jahre erschienen Schelling's „philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit", worin Schelling, nachdem er früher sein Identitätssystem auf den logischen Satz der Identität von Subject und Prädicat gebaut hatte, jetzt in dem logischen Satz vom Grunde und der Folge seiner neuen Gotteslehre ein Fundament zu geben suchte. Den Satz vom Grunde wählte sich der junge Philosoph zum Thema für seine Doctordissertation, nachdem er in Göttingen auf Anregung des Antischellingianers Schulze, vorzugsweise Platon und Kant studirt, aber auch aus Fichte's

Schriften eine große Verehrung für diesen geschöpft hatte, den er im Jahre 1811 als Student in Berlin hörte. Die philosophische Doctordissertation erschien 1813 unter dem Titel: „Ueber die vierfache Wurzel vom Satze vom zureichenden Grunde". Unser Bewußtsein (so spricht Schopenhauer den Grundgedanken des Schriftchens aus), soweit es als Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft erscheint, zerfällt in Subject und Object und enthält nichts außerdem. Object für das Subject sein und unsre Vorstellung sein, ist eins und dasselbe. Aber nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes kann Object für uns werden, sondern alle unsere Vorstellungen stehen in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung. Diese Verbindung ist diejenige Art der Relation, die der Satz vom zureichenden Grunde allgemein genommen ausdrückt. Jenes über alle unsere Vorstellungen herrschende Gesetz, das wir nur durch Abstraction gewinnen können, da es allein durch Fälle in concreto gegeben ist, ist die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Selbiges ist Thatsache, und der Satz vom zureichenden Grunde ist sein Ausdruck. Es giebt aber vier Klassen von Objecten, worin die Gestaltung dieses Satzes hervortritt: erstens die vollständigen, das Ganze einer Erfahrung ausmachenden Vorstellungen; hier herrscht der Satz des Grundes als Causalität; zweitens die Verknüpfung der Begriffe im Urtheil oder der Satz des zureichenden Grundes im Erkennen; drittens die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äußern und innern Sinnes, nämlich des Raums und der Zeit, als der Satz vom zureichenden Grunde des Seins; viertens das Subject des Willens, als der Satz vom zureichenden Grunde des Handelns oder das Gesetz der Motivation.

Mit dieser „vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde" hat nun Schopenhauer sein in der Schrift „die Welt als Wille und Vorstellung" (1819) aufgestelltes System ebenso unterbaut, wie Schelling im Jahre 1809 seiner veränderten Gotteslehre den Satz vom Grunde, in einer eigenthümlichen Fassung, als logisches Fundament zu geben

versucht hat. Indem wir den Satz des Grundes in der Form der Causalität anwenden, wird aus den Sinnesempfindungen, die als solche nur subjective Zustände sind, ein Object, sofern wir sie auf ein sie Wirkendes beziehen und dieses ein Wirkliches nennen, welches dann der Grund des Werdens ist. Vorgestellte Objecte, d. h. Erscheinungen, in deren Reihe auch der eigene Leib gehört, müssen ohne Ausnahme dem Gesetze der Causalität unterliegen, weil ohne dasselbe überhaupt Objecte unmöglich sind und die Causalität Bedingung des Objectseins ist. Mit dem Gesetze der Causalität kann das Gesetz der Motivation sogleich verbunden werden. Auch die menschlichen Handlungen fallen in die Reihe der Erscheinungen. Im Motiv ist die Ursache durch das Erkennen hindurchgegangen und wirkt vermittelst seiner. Der Grund des Handelns oder Motivation ist nur die Causalität, von innen gesehen, was jedoch in Hinsicht der Nothwendigkeit der Wirkung keinen Unterschied macht. Die Freiheit ist darum ebenso eine Chimäre, wie der aus Nichts schaffende Gott und die Vorstellung von einer letzten Ursache. Raum und Zeit sind nichts anderes, als Formen vom Satz des Grundes; das Bedingt- und Begründetsein jedes Raumtheils durch die Uebrigen einerseits, d. h. die Lage, und das Bedingtsein jedes Zeittheils durch die vorhergehenden, d. h. die Folge andrerseits, ist das der Causalität analoge Verhältniß vom Grund des Seins. Bei der Verknüpfung der Begriffe, d. h. der Bildung der Urtheile ist endlich der Grund des Erkennens wirksam oder die logische Begründung, welche von Allem den Grund, d. h. seine Nothwendigkeit aufsucht. Die ganze Welt als Erscheinung, d. h. als unsre Vorstellung ist durchaus dem Satz des Grundes unterworfen.

Ist aber die Welt nichts weiter als unsere Vorstellung oder Erscheinung? Wäre sie blos ein wesenloser, gesetzmäßig geordneter Traum? Ist sie noch etwas Anderes und was? Hier tritt nun diejenige Seite der Schopenhauerschen Philosophie ein, welche er selbst als ihren Hauptunterschied von Kant bezeichnet. Kant unterschied von den Er-

scheinungen das Ansich der Dinge. Darin findet Schopenhauer das größte Verdienst Kant's; er hätte hinzufügen müssen, daß eben diesen Gesichtspunkt der theoretische Theil von Fichte's Wissenschaftslehre durchzuführen bemüht war, wovon das erste Buch von Schopenhauer's Hauptwerke so sehr eigentlich nur eine geistvolle, populäre und gewandte Wiederholung und anschauliche Erläuterung ist, daß — wer nur dieses erste Buch „die Welt als Vorstellung" von Schopenhauer gelesen hätte, in demselben einen entschiedenen Anhänger und Verfechter der Fichte'schen Wissenschaftslehre reden zu hören glauben würde. Aber nur des theoretischen Theils derselben; der praktische Theil derselben und die ganze darauf gebaute Sittenlehre Fichte's vom Jahre 1798 wird von Schopenhauer nicht blos völlig ignorirt, sondern über Fichte das härteste Urtheil gesprochen, als ob derselbe alles philosophischen Ernstes ganz und gar baar und ledig wäre. Woher diese auffallende Erscheinung? Was der kantische Philosoph vom Jahre 1819 aus Fichte's praktischer Wissenschaftslehre und aus dessen Sittenlehre gelernt hat, eignet er sich zur Ergänzung seiner „Welt als Vorstellung" an und benutzt es, um ihr die „Welt als Wille" an die Seite zu stellen. Es ist zugleich damit die Consequenz des Kant'schen Gedankens selbst vollzogen, da Kant's Kritik der praktischen Vernunft, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch sachlich den Willen zum Ding an sich gestempelt und Fichte denselben in dem Begriffe seines Ich mit der Intelligenz verknüpft hatte.

Was ist doch der Gang, den Fichte's Sittenlehre nimmt? was sind ihre Grundanschauungen? Die Thätigkeit des Ich ist unendliches Streben und dieses die Bedingung der Möglichkeit alles Objects. Dieses unendliche Streben ist als das Absolute in und mit dem menschlichen Bewußtsein und der menschlichen Thätigkeit gegeben und macht das innerste Wesen des menschlichen Geistes aus. Der Begriff dieses unendlichen Strebens ist der Begriff einer Ursache, die nicht Ursache ist. Es erreicht sein Ziel niemals und wird durch eine der Kraft des Strebens entgegengesetzte

Kraft begrenzt. Ein sich selbst producirendes, sich selbst zur Causalität bestimmendes Streben nennt man einen Trieb; es ist ein Trieb nach dem Object, der zugleich befriedigt und zugleich nicht befriedigt wird. Nur gefühlt werden kann diese innere treibende Kraft, und lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich wird Realität für das Ich möglich. Das Ich findet sich nur im Wollen; dieses ist aber nur unter Voraussetzung eines vom Ich Verschiedenen und außer ihm Seienden denkbar, da sich dasselbe im Wollen Causalität außer sich zuschreibt. Es findet eine Begrenzung seiner Wirksamkeit, kann sich aber keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne für dieselbe eine gewisse Wirksamkeit der Objecte vorauszusetzen. Es findet sich in gewisser Rücksicht als Natur, und diese seine Natur, der Leib als organisches Ganze, ist ein Trieb, der aus dem Ganzen der Natur abgeleitet werden muß. In unserm Leibe wird unser Wille unmittelbar Ursache.

Diese Gedanken waren wörtlich bei Fichte zu lesen. Zwanzig Jahre nach dem Erscheinen der Fichte'schen Sittenlehre, da deren Urheber bereits fünf Jahre auf dem Friedhof vor dem Oranienburger Thore zu Berlin ruhte, bringt nun der Philosoph aus Danzig unter Schimpfreden auf den Mann, der mit unläugbarer Anstrengung eines streng methodischen Denkens zu jenen Sätzen gekommen war, dieselben Gedanken mit kühnen Sprüngen als seine eigne, nagelneue Erfindung auf den Leipziger Büchermarkt. Dem mit dem Leibe identischen Subject des Erkennens (sagt Schopenhauer) ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben; einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Object unter Objecten, als Erscheinung unter Erscheinungen und deren Gesetzen, dem Satze vom Grunde unterworfen, sodann aber als das einem Jeden unmittelbar (d. h. doch ohne Zweifel im Gefühl, obwohl Schopenhauer das Wort hier vermeidet) Bekannte, welches durch das Wort Wille bezeichnet wird. Die Identität des Leibes mit dem Willen kann nur nachgewiesen, nicht bewiesen werden, weil sie unmittelbar ist. (Oder sollte es nur Schopen-

hauer sein, der sie nicht zu beweisen versteht, während sie Fichte methodisch zu deduciren versuchte?) Jede Action des Leibes ist nichts anderes, als der objective, d. h. in die Anschauung getretene, Act des Willens. Wir werden mit diesem Schlüssel (also recht eigentlich der Calvis Fichtiana, mit der sich Jean Paul seiner Zeit so viel zu schaffen gemacht hatte) alle Objecte nach Analogie des Leibes beurtheilen und daher annehmen dürfen, daß sie ihrem wahren Wesen nach nicht Vorstellung, sondern Wille seien, daß der Wille als solcher die deutlichste unter den Erscheinungen des Dinges an sich sei. (Also doch wieder Erscheinung, während er ja doch das von der Erscheinung der Dinge unterschiedene und über sie hinausgehende Wesen derselben sein soll!) Der Wille hat den eigentlichen Primat in unserm Selbstbewußtsein, das eigentlich Substanzielle in uns, der Intellect ist bloßes Accidenz und das Secundäre, Abgeleitete. Freilich aber ist das Wort Wille hier nicht als bewußter Wille, sondern in einem weiteren Sinne zu nehmen, wodurch der Begriff desselben eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte; es ist der Wille als identisch mit der strebenden und wirkenden Kraft in der Natur überhaupt, als ursprünglich dunkler, bewußtloser Trieb zu fassen.

Hat sich nun so der Fichtianer vom Jahre 1819 über den Willen als das Ursprüngliche im Selbstbewußtsein ausgesprochen; so wurzelt seine Grundanschauung vom Willen doch nicht in dem Kant'isch-Fichte'schen Gedanken vom Willen als dem Ding an sich allein; sie ist in ihrer Aus- und Durchführung nicht ausschließlich aus dieser einen Quelle zu erklären, sondern enthält noch ein weiteres Element, welches auf eine andere Quelle weist, die aber Schopenhauer, nachdem er aus ihr geschöpft hatte, mit zügellosestem Hohn überschüttet. Auch Schelling ist es, bei welchem sich Schopenhauer sein Eigenthum holt; sein „Wille in allen Wesen" ist Schelling's Weltseele unter anderm Namen. Er stickt die Grundanschauung Schelling's von der Entwickelung der Natur in ihrem aufsteigenden Stufengange auf das Panier des Willens und erhält so im zweiten Buche

seines Hauptwerkes eine Naturphilosophie des Willens. Und sein Zorn gegen die eigne Brüderschaft und Verwandtschaft, wie Herbart beim Erscheinen des Schopenhauer'schen Werkes dieses Verhältniß treffend ausdrückte, stammt eben daher, daß er von Schelling den Gedanken entlehnte, nicht blos den Dualismus zwischen Seele und Leib aufzuheben, sondern auch, nicht zwar den intelligiblen, sondern den physiologischen Zustand des Menschen, das organische Triebleben für das Ursprüngliche in ihm zu fassen. Der Neid des original seinwollenden Philosophen haßt den Andern, dem er sich dankbar verpflichtet fühlen mußte! Und welches insbesondere sind die Schelling'schen Ideen, zu welchen der neue Philosoph als zu den Müttern hinabstieg, um sie nachher schnöde zu verläugnen?

Das Absolute (sagte Schelling im Jahre 1806) als unendliche Lust, sich zu offenbaren, ist das Sichselberwollen, das Sichselbstbejahen. Aber dasselbe ist nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität, und der Abdruck dieses ewigen und unendlichen Sichselberwollens ist die Welt. Die Unendlichkeit der Formen aber, in denen sich das absolute Band bejaht, ist wirkliche Ganzheit oder wirkliches Universum eben nur durch das Band, d. h. die Einheit in der Vielheit, die selbst nicht Vieles wird. Die Formen, in denen das ewige Wollen sich selber will, sind für sich betrachtet ein Vieles; die Vielheit ist daher eine Eigenschaft der Dinge, die ihnen nur zukommt abgesehen vom Bande, sie schließt nichts Positives in sich und thut Nichts zur Realität der Dinge hinzu; das Band ist in der Vielheit der Dinge die Einheit. Es giebt (sagte Schelling im Jahre 1809) in letzter und höchster Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden. Es wird immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerst Ding an sich von Er-

scheinungen nur negativ, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des Ansich auch auf die Dinge zu übertragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höheren positiven Standpunkt der Betrachtung erhoben hätte. Freiheit dieses Intelligiblen ist der positive Begriff des Ansich überhaupt. Ob einzelne Dinge in einer absoluten Substanz oder ebenso viele einzelne Willen in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus einerlei. Er ist im ersten Falle realistisch, im andern idealistisch; der Grundbegriff bleibt derselbe. Der Anblick der ganzen Natur zeigt, daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren. Ueberall, wo Lust und Begierde, ist auch schon an sich eine Art der Freiheit, und Niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes besonderen Naturlebens ausmacht, und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Dasein zu erhalten, zu dem erschaffenen Geschöpf erst hinzugekommen sei, sondern vielmehr, daß sie das Schaffen selber gewesen. Der Begriff des Seins (so endlich hatte sich Schelling schon 1799 als Naturphilosoph geäußert) als eines Ursprünglichen soll aus der Naturphilosophie schlechthin eliminirt werden; das Sein der Natur ist continuirlich-wirksame absolute Thätigkeit; wir kennen die Natur nur als thätig, aber diese Thätigkeit erscheint in's Unendliche gehemmt, und die Hemmungspunkte erscheinen als Producte oder Objecte. In jedem dieser Producte aber liegt der Trieb einer unendlichen Entwickelung, absoluter Productivität.

Diese Schelling'schen Gedanken bilden das Thema für Schopenhauer's Naturanschauung*). Keine einzige

---

*) Eine eingehende kritische Analyse der Schopenhauer'schen Weltanschauung findet der Leser in des Verfassers „Psyche, Zeitschrift für die Kenntniß des menschlichen Seelen- und Geisteslebens", Bd. II., Heft 1, S. 17—44 in der Abhandlung: „Arthur Schopenhauer und seine Weltansicht; eine fixe Idee in pessimistischem Gewande".

Bestimmung kommt darin vor, die nicht bereits Schelling ausgesprochen hätte. Die absolute Thätigkeit und Productivität in der Natur ist bei Schopenhauer als bewußtlos wirkender Wille gefaßt; er kennt kein anderes Ursein, als den Willen, der grundlos, ewig, unabhängig von der Zeit sich lediglich selbst bejaht und das primum mobile aller Bewegungen ist. Was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommeneren Erscheinungen, auf immer höheren Stufen der Objectivation sich darstellt, ist eben jener inwohnende blind und bewußtlos wirkende Wille, der im Menschen zum Intellect ausschlägt. Selbst in der rohesten unorganischen Masse wirkt er als Schwere, im Anschießen des Krystalls macht derselbe einen Versuch zum Leben; die Bewegung des Pflanzenwachsthums ist Begierde; die Selbsterhaltung jedes Wesens ist Wille, in seinen verschiedenen Aeußerungen als Suchen und Fliehen. Die Materie ist die unmittelbare Sichtbarkeit des in den Dingen erscheinenden Willens selbst oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. Die Materie ist der Wille selbst, wiefern er im Raume angeschaut wird; sie ist das in der Zeit Unvergängliche und in der Zeit Beharrliche. In seinem Wesen schlechthin grundlos, ist der Wille in seinen Erscheinungen in Zeit und Raum dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen. Er ist, überall dasselbe wollend, schlechthin nur Einer und kennt keine Vielheit; nur in seiner Erscheinung hat er sein Wesen im Raum auseinandergezogen und zertheilt. Der Wille in der Natur ist Streben in's Unendliche vorwärts, ohne Rast und Ziel; ein Streben, das stets nur gehemmt, niemals erfüllt und befriedigt ist und bei jedem scheinbaren Ziel sich stets erneuert. Der endlose Strom des Wollens gehört zur Offenbarung des Wesens des Willens selbst.

Gründliche Bekanntschaft mit den Hauptwerken des großen Kant war das Erste gewesen, was der Kantianer vom Jahre 1819 von seinen Lesern forderte. Mit Fichte's und Schelling's Schriften hat er nicht nöthig sich zu befassen, da ihre brauchbaren Gedanken Schopenhauer in sein Gar-

tenfeld verpflanzte. Hat aber der Leser noch in der Schule des göttlichen Platon geweilt, des großen Meisters, der mit Kant im Zielpunkt der Lehre durchaus übereinstimmt (— wo gab es in der ganzen Geschichte der Philosophie größere Antipoden, als Kant und Platon? —), so wird er um so besser vorbereitet und empfänglich sein, ihn (— den großen Nachfolger beider großen Meister —) zu hören! Er platonisirt im dritten Buche seines Hauptwerkes, wo abermals die Welt als Vorstellung, aber jetzt als unabhängig vom Satze des Grundes zur Sprache kommt, und giebt ein Specimen von Kunstphilosophie. Auch die platonischen Ideen werden dem Weltbaume des Willens und der Vorstellung aufgepfropft. Und in welcher Gestalt? Als Stufen der Objectivation des Willens oder als Musterbilder, deren jedes seinen Ausdruck in zahllosen Individuen findet; denn für den Willen (sagt Schopenhauer) ist die Zahl der Individuen, in denen irgend eine Stufe seiner Objectivität ausgedrückt ist, sie mögen nach oder neben einander da sein, völlig gleichgültig; ihre unendliche Zahl erschöpft sich nimmer, und andererseits leistet eine Erscheinung in Hinsicht auf seine Sichtbarwerdung soviel als Tausende. Genialität, deren Werk die Kunst ist, ist Hinausgehen über die Individualität, oder Anschauen der Idee, die Fähigkeit, reines Subject des vom Willen zum Leben losmachenden Erkennens, also reines Weltauge zu werden. —

Hat nun Schopenhauer auch dieses Schöpfen aus dem Borne Platon's wenn auch nicht von dem ihm verhaßten Schelling gelernt, doch mit ihm gemein; so führt die Quelle, in welche die ethische Weltansicht des vierten Buches eingetaucht ist, noch tiefer in's Alterthum zurück. Ist nämlich (so heißt es in der Vorrede) der Leser gar außer Platon und Kant noch der Wohlthat der Veda's theilhaftig und hat die Weihe uralter indischer Weisheit empfangen, dann ist er auf das Beste bereitet, was ich ihm vorzutragen habe! Auf jeder Stufe des Willens zum Leben (dies ist der Kern von Schopenhauer's Ethik) erscheint uns der Wille des Individuums und in ihm als Selbsterhaltungstrieb.

Füllt nun dieser das ganze Leben aus, ohne durch die Erkenntniß gestört zu werden, so ist dies die Bejahung des Willens, deren Prinzip der Egoismus ist. Bethätigt sich der sich bejahende Willen zum Leben in Handlungen, die den Willen Anderer verneinen, so entsteht das Unrecht. Das Bejahen des Willens im größern Maßstabe, welches nicht bei der einzelnen Erscheinung stehen bleibt, sondern alle Erscheinungen bejaht, ist der Optimismus, der die Erscheinungen, die Welt für das Beste nimmt – eine wahrhaft heidnische, nicht blos absurde, sondern wahrhaft ruchlose Denkungsart, ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Im Gegensatze zu dieser Ansicht bezeichnet die älteste und wahrste Religion, die man daher Pessimismus nennen kann, alles Dasein als Schuld und Unglück, und mit Recht lehrt das Christenthum die Erbsünde und gebraucht Welt und Uebel als Synonyma. Die alleinige Triebfeder aller wirklich moralischen Handlungen ist die wahre Liebe d. h. das Mitleid. Der Höchste Act wahrer Moralität ist die Verneinung des Willens zum Leben. Sie zeigt sich in ihren Anfängen in der Askese, in ihrer Vollendung bei den orientalischen und christlichen Quietisten. Durch die adäquate Erkenntniß der Nichtigkeit des Daseins ist die Erhebung des Wollens über den Willen zum Leben ermöglicht und sie findet in demjenigen Zustande statt, worin der Mensch die Erkenntniß nicht zum Motiv, sondern zum Quietiv alles Wollens macht, die alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Die Willenlosigkeit tritt an die Stelle der Bejahung des Willens und der Zustand der Heiligen ist erreicht. Dieser Zustand muß dem, der noch des Willens voll ist, als das Nichts erscheinen, und es ist in der That die Resorption in den Urgeist des Nirvana der Buddhaisten, welches alle diejenigen erreichen, in denen sich der Wille gewendet und verneint hat und denen die reale Welt mit allen ihren Sonnen- und Milchstraßen. —

Der Schluß der Schopenhauer'schen Weltansicht ist die eigentlich ergänzende Kehrseite der Schellingslehre vom Absoluten. Wie bei Schelling im Theoretischen, so ist bei Schopenhauer im Praktischen — um an den Titel

der Köppen'schen Streitschrift gegen Schelling zu erinnern — das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts erreicht. Denn einerseits ist die gepriesene Selbstverneinung, sobald ihr Begriff analysirt wird, nichts anderes als ein ursprüngliches Nichtwollen und Nichtswollen. Andrerseits ist der Wille, der durch alle Stufen der Erscheinungswelt oder der Welt der Vorstellung hindurch als Wille zum Leben sich manifestirt, recht eigentlich vom Uebel, er ist der Arge selbst. Erst als umgekehrte göttliche Welt, als Teleologie des Teufels, als Spiegel des Alles verschlingenden Egoismus ist die Erscheinungswelt verständlich, und dahinter steckt höhnisch die Teufelsfratze selbst. Eine Consequenz, die sich bereits, wie wir sahen, aus der Schelling'schen Gottesanschauung vom Jahre 1809 ergab. Aus letzterer hat Schopenhauer geschöpft; aus ihr hat er die praktische Spitze seiner Weltanschauung gewonnen, die hier in das gerade Gegentheil ihres Ausgangspunktes umschlägt, und zwar eben durch Erkenntniß, die doch selbst nichts weiter als Schein sein soll.

Unter verändertem Namen und aus der Sphäre phantastischer Transscendenz in die Immanenz herübergesetzt, begegnet uns in der ethischen Weltansicht Schopenhauer's Schelling-Böhme's Wille des Grundes als Wille zum Leben und der Wille der Liebe als Verneinung des erstern. Der Wille des Grundes (sagte Schelling) und der Wille der Liebe sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist. Aber der Wille der Liebe kann den Willen des Grundes nicht zerbrechen, weil er sonst sich selber widerstrebte, gegen sich selbst stritt und nicht Liebe sein könnte. Denn der Wille des Grundes muß wirken, damit die Liebe sein kann, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire, d. h. damit die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn, der mit dem Eigenwillen der Creatur und dem Willen zum Bösen zusammenfällt, wie das Licht durch die Finsterniß hindurch bricht und der Geist als Wille der Liebe aufgeht, in ihrer Allmacht erscheine. Darum wirkt im einzelnen Menschen der Wille des Grundes beständig fort und erregt den be-

Füllt nun dieser das ganze Leben aus, ohne durch die Erkenntniß gestört zu werden, so ist dies die Bejahung des Willens, deren Prinzip der Egoismus ist. Bethätigt sich der sich bejahende Willen zum Leben in Handlungen, die den Willen Anderer verneinen, so entsteht das Unrecht. Das Bejahen des Willens im größern Maßstabe, welches nicht bei der einzelnen Erscheinung stehen bleibt, sondern alle Erscheinungen bejaht, ist der Optimismus, der die Erscheinungen, die Welt für das Beste nimmt – eine wahrhaft heidnische, nicht blos absurde, sondern wahrhaft ruchlose Denkungsart, ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Im Gegensatze zu dieser Ansicht bezeichnet die älteste und wahrste Religion, die man daher Pessimismus nennen kann, alles Dasein als Schuld und Unglück, und mit Recht lehrt das Christenthum die Erbsünde und gebraucht Welt und Uebel als Synonyma. Die alleinige Triebfeder aller wirklich moralischen Handlungen ist die wahre Liebe d. h. das Mitleid. Der Höchste Act wahrer Moralität ist die Verneinung des Willens zum Leben. Sie zeigt sich in ihren Anfängen in der Askese, in ihrer Vollendung bei den orientalischen und christlichen Quietisten. Durch die adäquate Erkenntniß der Nichtigkeit des Daseins ist die Erhebung des Wollens über den Willen zum Leben ermöglicht und sie findet in demjenigen Zustande statt, worin der Mensch die Erkenntniß nicht zum Motiv, sondern zum Quietiv alles Wollens macht, die alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Die Willenlosigkeit tritt an die Stelle der Bejahung des Willens und der Zustand der Heiligen ist erreicht. Dieser Zustand muß dem, der noch des Willens voll ist, als das Nichts erscheinen, und es ist in der That die Resorption in den Urgeist des Nirvana der Buddhaisten, welches alle diejenigen erreichen, in denen sich der Wille gewendet und verneint hat und denen die reale Welt mit allen ihren Sonnen- und Milchstraßen. —

Der Schluß der Schopenhauer'schen Weltansicht ist die eigentlich ergänzende Kehrseite der Schellingslehre vom Absoluten. Wie bei Schelling im Theoretischen, so ist bei Schopenhauer im Praktischen — um an den Titel

der Köppen'schen Streitschrift gegen Schelling zu erinnern — das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts erreicht. Denn einerseits ist die gepriesene Selbstverneinung, sobald ihr Begriff analysirt wird, nichts anderes als ein ursprüngliches Nichtwollen und Nichtswollen. Andrerseits ist der Wille, der durch alle Stufen der Erscheinungswelt oder der Welt der Vorstellung hindurch als Wille zum Leben sich manifestirt, recht eigentlich vom Uebel, er ist der Arge selbst. Erst als umgekehrte göttliche Welt, als Teleologie des Teufels, als Spiegel des Alles verschlingenden Egoismus ist die Erscheinungswelt verständlich, und dahinter steckt höhnisch die Teufelsfratze selbst. Eine Consequenz, die sich bereits, wie wir sahen, aus der Schelling'schen Gottesanschauung vom Jahre 1809 ergab. Aus letzterer hat Schopenhauer geschöpft; aus ihr hat er die praktische Spitze seiner Weltanschauung gewonnen, die hier in das gerade Gegentheil ihres Ausgangspunktes umschlägt, und zwar eben durch Erkenntniß, die doch selbst nichts weiter als Schein sein soll.

Unter verändertem Namen und aus der Sphäre phantastischer Transscendenz in die Immanenz herübergesetzt, begegnet uns in der ethischen Weltansicht Schopenhauer's Schelling-Böhme's Wille des Grundes als Wille zum Leben und der Wille der Liebe als Verneinung des erstern. Der Wille des Grundes (sagte Schelling) und der Wille der Liebe sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist. Aber der Wille der Liebe kann den Willen des Grundes nicht zerbrechen, weil er sonst sich selber widerstrebte, gegen sich selbst stritt und nicht Liebe sein könnte. Denn der Wille des Grundes muß wirken, damit die Liebe sein kann, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire, d. h. damit die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn, der mit dem Eigenwillen der Creatur und dem Willen zum Bösen zusammenfällt, wie das Licht durch die Finsterniß hindurch bricht und der Geist als Wille der Liebe aufgeht, in ihrer Allmacht erscheine. Darum wirkt im einzelnen Menschen der Wille des Grundes beständig fort und erregt den be-

sondern Willen, damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen und Alles in Allem sein könne.' Um im allgemeinen Willen, dem lautersten Wesen des Willens, leben zu können, muß der Mensch durch das Feuer der Läuterung hindurchgehen, seiner Eigenheit absterben, um eine Ruhe seiner Selbstheit zu finden.

Diese Schelling'schen Sätze bilden das Thema für Schopenhauer's Ethik. Setzen wir überall statt Wille des Grundes und Wille der Liebe die Schopenhauer'schen Ausdrücke: Wille zum Leben und Verneinung des Willens, so haben wir Schelling's Gedanken in Schopenhauer'schen Worten. Durch den Orientalisten Friedrich Majer in das indische Alterthum eingeführt, fand er hier auf breitester Grundlage der religiösen Weltanschauung durchgeführt, was er seit 1809 bei Schelling in nuce gelesen hatte. Aber er ist undankbar genug, der Quelle, aus der er getrunken, schnöde den Rücken zu kehren und gegen Schelling eine Polemik zu eröffnen, die jedoch dem Kenner das Urtheil nicht alteriren kann, daß Schopenhauer — abgesehen von der Weisheit Platon's und der Veda's und den Gedanken Kant's und Ficht's, die er als sein Eigenthum in den Garten seines Systemes pflanzte — unter der Maske eines ingrimmigen Gegners nichts destoweniger auch Schellingianer war.

Wir werden (ließ sich der Philosoph vernehmen) nichts weniger nöthig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unsere Zuflucht zu nehmen und dann etwa gar uns selbst glauben zu machen, wir sagten Etwas, wenn wir mit hohen Augenbrauen vom Absoluten, Unendlichen, Uebersinnlichen, und was dergleichen Negationen mehr sind, statt deren man kürzer Wolkenkukuksheim sagen könnte, redeten. Zugedeckte leere Schüsseln dieser Art werden wir nicht aufzutischen brauchen. Endlich werden wir ebensowenig Geschichten erzählen und solche für Philosophie ausgeben. Denn wir sind der Meinung, daß Jeder noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntniß der Welt entfernt ist, der vermeint, das Wesen irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, historisch fassen zu können, was aber der Fall ist, sobald in

seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden oder Gewordensein oder Werdenwerden sich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat und folglich deutlich oder versteckt ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebst dem Wege zwischen beiden, gesucht und gefunden wird und das philosophirende Individuum wohl gar noch seine eigene Stelle auf diesem Wege erkennt. Solches historische Philosophiren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, sonst aber auch ein Emanationssystem, eine Abfallslehre oder endlich, aus Verzweiflung über fruchtlose Versuche, eine Lehre vom steten Werden, Entsprießen, Entstehen, Hervortreten aus dem Dunkeln, dem finstern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefasels mehr ist. Alle solche historische Philosophie, sie mag noch so vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie dagewesen, die Zeit für eine Bestimmung des Dinges an sich und bleibt daher bei dem stehen, was Platon das Werdende, nie Seiende, im Gegensatze des Seienden, nie Werdenden nennt. — Mit dem, was hier gegen Schelling vorgebracht wird, hat Schopenhauer sich selbst bekämpft. Ist etwa Verneinung des Willens und Erhebung zum Nichtswollen, worauf die Schopenhauer'sche vedantisch-buddhistische Ethik hinausläuft, etwas anderes, als ein negativer Begriff? Ist nicht auch bei dem Schopenhauer'schen Willen als dem Weltwesen das mythisch-historische Element, Werden und Entwickelung auf künstliche Weise bemäntelt? Ist etwa ein Wille als unendliches Streben, das über jede Grenze und Hemmung rastlos wieder hinaus und als unaufhaltsamer Drang zum Leben ohne bleibendes Ziel vorwärts strebt, der Zeit und dem Werden wirklich enthoben? Wenn der Wille durch die Erscheinungswelt hindurch sich manifestirt und nach seinem Durchgang durch das Erkennen endlich zur Verneinung seiner selbst fortgeht, ist darin nicht ebenfalls ein Anfang, eine Mitte und ein Ende, wenn auch noch so fein, versteckt? Und auch von dem Allen abgesehen, so hat der mit seiner Weisheit gegen Schelling sich breit machende große Philosoph es gleichwohl nicht verschmäht, im Schelling'schen „Gefasel" fruchtbare Körnlein

für sein Mistbeet der pessimistischen Welt aufzulesen! Kein einziger Gedanke findet sich bei dem so kategorisch in Vor- und Nachrede seines Werkes auf seine Originalität pochenden Schopenhauer, der ihm eigen wäre, nur das Potpourri selber ist sein Originalwerk, denn sogar das Vierfache der Wurzel des Satzes vom Grunde und die heilige Tetraktys seiner vier Bücher ist nur eine Variation des pythagoräischen Weltquadrats und der Baader'schen Vierzahl des Lebens abgesehen! Kant's, Platon's und der Veda's ist der Mann als seiner Lehrmeister eingeständig, weil sich bei ihnen das nicht findet, was er von Fichte und Schelling entnommen hat. Letzterer aber ist er nicht eingeständig, um sie als vermeintliches Originalgenie mit Füßen treten zu können. Er ist Gegner der Philosophie der Romantik, sofern er von einer intellectuellen Anschauung Nichts wissen will, die sich in den Weltgrund hineinimaginirt; er ist aber selbst Romantiker, indem er mit seinem Steckenpferde, dem Willen, rastlos durch die Welt des Scheins hindurchjagt, um endlich auf dem Gipfel der Erkenntniß dieses Scheins angelangt, statt des Zaumes den Schwanz in die Hand zu nehmen. Er will als Antiromantiker von einer Absolutheit des Bewußtseins oder der Phantasie Nichts wissen; aber die andere Seite des Ich, der Wille, eignet sich ihm vortrefflich, um verabsolutirt und zum Wesen der Welt nicht sowohl hinaufpotenzirt, als vielmehr verdünnt zu werden. Dem Gegner der Romantik erscheint die Phantasiewelt des Absoluten als wesenlose Schein- und Schattenwelt, und allein der Wille als real; aber diese Realität des Willens zum Leben selbst hält dem praktischen Phantasten so wenig Stand, daß der hellsehend gewordene Wille den blinden Willen, der Sohn den eigenen Vater verschlingt. Die bei der Weltbetrachtung verschmähte intellectuelle Anschauung der romantischen Philosophie kehrt in anderer Maske auf der Spitze der Weltbetrachtung ihr romantisches Antlitz wieder hervor, indem sie das Universum nicht sub specie aeternitatis, sondern als Schleier der Maja schaut. Und einsam steht der aus Sansara gerettete Philosoph des Pessimismus als der mit verbissenem Ingrimm und melancholisch-mitleidiger Ironie

thatlos in sich brütende Säulenheilige da, — das in mit- leidsvoller Weltverachtung müßig gehende, wiedergeborne iro- nisch-geniale Subject der Romantiker!

IV.

In Fries schaut das geniale Subject der Romantik als ästhetisch-optimistisches selbstgefällig in die schönste Welt; in Schopenhauer sieht es mit asketischer Weltverachtung ingrimmig in das große Zuchthaus des Lebens voll Selbst- sucht und Sünde. In Fries spiegelt sich das Ideal der schönen Seele, die das Schöne als das Göttliche fühlt und ahnt und glaubt, um im Schauspiel des Universums mit begeisterter Phantasie das wiederzugewinnende Paradies zu schauen; in Schopenhauer ist der büßende Weise und Heilige Gautama in der Welt des Uebels erschienen, um als Prediger in der Wüste Resignation als das Wort der Erlösung zu sprechen.

Auf anderm Wege suchten, in gemeinsamem Gegensatze zur Philosophie der Romantik, Herbart und Beneke dem Welträthsel beizukommen, indem der Eine mit mathe- matisch-metaphysischer, der Andere mit empirisch-inductiver Methode den Kant'schen Gedanken einer Erfahrungsphilo- sophie durchzuführen unternahm.

Wir wissen, daß Herbart, der nur um ein Jahr jünger war, als Schelling, in den Jahren 1794—1797 in Jena durch Fichte gebildet und zu ernstem philosophischen For- schen angeregt worden war und als Student die Blößen von Schelling's philosophischen Erstlingsschriftchen scharf- sinnig aufgedeckt hatte. Nach mehrjährigem Hauslehrerleben in der Schweiz hatte er sich im Jahre 1802 in Göttingen als Privatdocent der Philosophie habilitirt und war im Jahre 1809, auf Kant's Lehrstuhl nach Königsberg be- rufen worden. Wie er Kant's Geistesarbeit beurtheilte, erfahren wir aus einer Rede, die er an Kant's Geburts- tage im Jahre 1810 zu Königsberg hielt. Wissenschaftlichkeit (so heißt es darin) war es, wohin Kant arbeitete; er ver-

für sein Mistbeet der pessimistischen Welt aufzulesen! Kein einziger Gedanke findet sich bei dem so kategorisch in Vor- und Nachrede seines Werkes auf seine Originalität pochenden Schopenhauer, der ihm eigen wäre, nur das Potpourri selber ist sein Originalwerk, denn sogar das Vierfache der Wurzel des Satzes vom Grunde und die heilige Tetraktys seiner vier Bücher ist nur eine Variation des pythagoräischen Weltquadrats und der Baader'schen Vierzahl des Lebens abgesehen! Kant's, Platon's und der Veda's ist der Mann als seiner Lehrmeister eingeständig, weil sich bei ihnen das nicht findet, was er von Fichte und Schelling entnommen hat. Letzterer aber ist er nicht eingeständig, um sie als vermeintliches Originalgenie mit Füßen treten zu können. Er ist Gegner der Philosophie der Romantik, sofern er von einer intellectuellen Anschauung Nichts wissen will, die sich in den Weltgrund hineinimaginirt; er ist aber selbst Romantiker, indem er mit seinem Steckenpferde, dem Willen, rastlos durch die Welt des Scheins hindurchjagt, um endlich auf dem Gipfel der Erkenntniß dieses Scheins angelangt, statt des Zaumes den Schwanz in die Hand zu nehmen. Er will als Antiromantiker von einer Absolutheit des Bewußtseins oder der Phantasie Nichts wissen; aber die andere Seite des Ich, der Wille, eignet sich ihm vortrefflich, um verabsolutirt und zum Wesen der Welt nicht sowohl hinaufpotenzirt, als vielmehr verdünnt zu werden. Dem Gegner der Romantik erscheint die Phantasiewelt des Absoluten als wesenlose Schein- und Schattenwelt, und allein der Wille als real; aber diese Realität des Willens zum Leben selbst hält dem praktischen Phantasten so wenig Stand, daß der hellsehend gewordene Wille den blinden Willen, der Sohn den eigenen Vater verschlingt. Die bei der Weltbetrachtung verschmähte intellectuelle Anschauung der romantischen Philosophie kehrt in anderer Maske auf der Spitze der Weltbetrachtung ihr romantisches Antlitz wieder hervor, indem sie das Universum nicht sub specie aeternitatis, sondern als Schleier der Maja schaut. Und einsam steht der aus Sansara gerettete Philosoph des Pessimismus als der mit verbissenem Ingrimm und melancholisch-mitleidiger Ironie

thatlos in sich brütende Säulenheilige da, — das in mit- leidsvoller Weltverachtung müßig gehende, wiedergeborne iro- nisch-geniale Subject der Romantiker!

IV.

In Fries schaut das geniale Subject der Romantik als ästhetisch-optimistisches selbstgefällig in die schönste Welt; in Schopenhauer sieht es mit asketischer Weltverachtung ingrimmig in das große Zuchthaus des Lebens voll Selbst- sucht und Sünde. In Fries spiegelt sich das Ideal der schönen Seele, die das Schöne als das Göttliche fühlt und ahnt und glaubt, um im Schauspiel des Universums mit begeisterter Phantasie das wiederzugewinnende Paradies zu schauen; in Schopenhauer ist der büßende Weise und Heilige Gautama in der Welt des Uebels erschienen, um als Prediger in der Wüste Resignation als das Wort der Erlösung zu sprechen.

Auf anderm Wege suchten, in gemeinsamem Gegensatze zur Philosophie der Romantik, Herbart und Beneke dem Welträthsel beizukommen, indem der Eine mit mathe- matisch-metaphysischer, der Andere mit empirisch-inductiver Methode den Kant'schen Gedanken einer Erfahrungsphilo- sophie durchzuführen unternahm.

Wir wissen, daß Herbart, der nur um ein Jahr jünger war, als Schelling, in den Jahren 1794—1797 in Jena durch Fichte gebildet und zu ernstem philosophischen For- schen angeregt worden war und als Student die Blößen von Schelling's philosophischen Erstlingsschriftchen scharf- sinnig aufgedeckt hatte. Nach mehrjährigem Hauslehrerleben in der Schweiz hatte er sich im Jahre 1802 in Göttingen als Privatdocent der Philosophie habilitirt und war im Jahre 1809, auf Kant's Lehrstuhl nach Königsberg be- rufen worden. Wie er Kant's Geistesarbeit beurtheilte, erfahren wir aus einer Rede, die er an Kant's Geburts- tage im Jahre 1810 zu Königsberg hielt. Wissenschaftlichkeit (so heißt es darin) war es, wohin Kant arbeitete; er ver-

langte Pünktlichkeit der Untersuchung, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde. Was ist Wissenschaftlichkeit? Auf allen Blättern von Kant's Hauptwerken findet man immer die Frage: Woher weiß ich das? Immer das Suchen nach den Quellen der Erkenntniß. Wieviel ist dessen und was ist es, das ich ursprünglich weiß? Und wie kann aus dem ursprünglich Gewissen ein anderes, weiterausgedehntes Wissen abgeleitet werden? Dies sind die Fragen, ohne deren sorgfältigste Erwägung Niemand zur Philosophie den Eingang findet. Sie führen zuvörderst auf die Kritik unsrer eigenen Vorstellungsarten. So mußte Kant die Systeme beleuchten, die er vorfand; was in ihnen für gewiß galt, ohne doch ursprünglich gewiß zu sein, noch durch eine sichere Ableitung aus den ersten Principien gewonnen worden zu sein, alles dies mußte sein kritisches Messer wegnehmen. Es genügte ihm nicht, nur die Systeme zu kritisiren, er kritisirte die Vernunft. Was sollen wir aber davon denken, daß es Kant unternahm, die Vernunft und ihr Vermögen gleichsam auszumessen? Lag die Vernunft vor ihm und hielt still, um sich die Operationen einer Art von übersinnlicher Geometrie gefallen zu lassen? Ist die Vernunft anderswo anzutreffen, als im Selbstbewußtsein? Und giebt jemals das Selbstbewußtsein die Vernunft und ihr ganzes Vermögen in einer vollständigen Offenbarung zu erkennen? Kann man behaupten, die Vernunft sei schon ganz in die Erscheinung eingetreten, und den künftigen Geschlechtern sei nichts Neues mehr vorbehalten, worin sie als vernünftig sich selbst erkennen werden? Es sei ihnen insbesondere kein anderer Gang der Entwickelung möglich, als jener durch die Blendwerke einer sich durch entgegengesetzte und sich schlechthin widersprechende Behauptungen in sich selbst aufhebenden Metaphysik, die Kant kritisirte? Oder hat Kant die bisherigen mangelhaften Vorübungen des vernünftigen Denkens mit der Vernunft selbst verwechselt? Und was war es denn zuletzt, was er zu wünschen übrig gelassen hat? Welche Fesseln hat ein so großer Geist in Hinsicht der hergebrachten Psychologie — jener Lehre von Sinnlichkeit, Einbildungskraft,

Verstand, Vernunft, Begehrungs- und Gefühlsvermögen, nach deren Abtheilung die Kritik der Vernunft fortschreitet — noch tragen müssen! Hätte er doch, anstatt bei dem matten Schein der gemeinen Psychologie nach den Erkenntnißquellen zu suchen, vielmehr auf diese Psychologie selbst die Frage hingewendet: woher weiß ich das? Woher weiß ich, daß ich eine Sinnlichkeit besitze? Woher, daß sich eine Einbildungskraft in mir regt? Woher weiß ich von meinem Verstand, von meiner Vernunft, als von eben sovielen unter sich verschiedenen und wie von mehreren Seiten her nach eigenthümlichen Gesetzen zusammenhängenden Potenzen? Wenn ich zu meinen Einbildungen eine Einbildungskraft, zu meinen Erinnerungen ein Gedächtniß, zu meinen Begriffen einen Verstand, zu den Musterbegriffen und den Vorstellungen des Unbedingten eine Vernunft voraussetze, hinzudenke, hinzudichte: beginne ich da etwas anderes, als wenn rohe Völkerschaften zum Donner und Blitz den Gott des Donners, zu den Winden den Gott der Winde, zum wogenden Meere den Neptun hinzudichteten? Hier ist die faule Stelle, der wahre Sitz der Lieblingsvorurtheile des sogenannten gemeinen und gesunden Menschenverstandes, wohin das dringendste Bedürfniß der Philosophie einen Kritiker, wie Kant, hätte rufen müssen. Aber von den Spuren des Meisters haben die Schüler keine andere so sehr verwischt, als die psychologische Spur — nicht sowohl des Meisters selbst, sondern im Grunde nur seiner Nachsicht gegen das Alte und Vorgefundene, gegen das, was Er stehen ließ, Er, der auch so schon der Alles Zermalmende genannt wurde! — So urtheilt Herbart über Kant.

Und Kant's Nachfolger in der philosophischen Geistesarbeit? wie steht es mit ihnen, und wie stellt sich Herbart zu ihnen? Unter unsern Zeitgenossen (sagte Herbart) ist Fichte bei seinen Untersuchungen über das Ich auf widersprechende Begriffe gestoßen und suchte sich mitten durch dieselben hindurch zu arbeiten, in der Absicht einen Punkt zu erreichen, von wo aus die unvermeidliche Täuschung könne erklärt werden. Nun aber giebt es (so schrieb Herbart

im Jahre 1812) unter uns Personen, denen es zum Aergerniß gereicht, daß Fichte seinen Namen in die Geschichte der Philosophie so fest und tief hineingezeichnet hat. Ich weiß nicht, sind sie begeistert von der Philosophie Kant's oder berauscht von der Hefe des Kantianismus: genug, ihre Stärke äußert sich unter Andern darin, daß sie Widersprüche auszulöschen glauben, indem sie von den Gesetzen und Bedingungen reden, unter denen die menschliche Erfahrung entsteht. Sollen einmal die Knoten aufgelöst werden, so ist es einerlei, an welcher Stelle im ganzen Gewebe sie hineingeschoben werden. In speculativer Hinsicht wenigstens gilt es dann gänzlich gleich, ob man mit Spinoza die Gottheit aus Denken und Ausdehnung zusammensetze, oder mit den Materialisten die Seele aus Atomen, oder mit Kant die Materie aus Repulsion und Attraction; ob man den Ursprung der Erkenntniß aus schwingenden Gehirnfibern oder aus einer Selbstentwickelung der Seele, ob man den Ursprung der Seele aus der Freiheit oder aus dem Schicksale erkläre. Soll eine Virtuosität in dieser Art, Widersprüche auszulöschen, erreicht werden, so sehe ich nicht, wie sich noch Jemand weigern kann, Herrn Schelling den ersten Platz einzuräumen. Dieser ist der erste und einzige, der metaphysischen Unsinn mit wahrer poetischer Freiheit zu mischen und zu formen weiß, so daß durch ihn und seine Unfähigkeit, das Denkbare vom Undenkbaren zu unterscheiden, die Philosophie in den Rang jenes berühmten Göthe'schen Mährchens von den goldschüttenden Irrlichtern und dem mächtigen Schatten des Riesen ist erhoben worden. Schelling hat es in der Polemik weiter gebracht, als in der Philosophie: in seinen Schriften habe ich Nichts von Speculation gefunden; denn Speculation ist keineswegs eine Art von Dichten in der übersinnlichen Welt, wozu man viel Genie, aber keine Methode brauche. Zum Schelling'schen Amalgama sind aus Spinoza und Andern die Stoffe geborgt. Den berühmten Salto mortale kann ich mir aus speculativen Verlegenheiten erklären. Ich begreife, daß — nachdem die Forschung zwar tief eingedrungen, aber nicht durchgedrungen

und etwas voreilig die Hoffnung, noch künftig durchzudringen, aufgegeben ist — für ein zartes und fast allzuweiches Gemüth kaum etwas anderes übrig bleiben möge, als ein Herz zu fassen zu dem rettenden Sprunge, dem jetzt von so vielen Seiten geforderten: a Jove principium. —

Auf Veranlassung zweier über ihn erschienenen Recensionen ließ Herbart 1814 eine kleine Schrift drucken: „Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit". Der Modephilosoph (sagt darin Herbart, und wir können ganz in seinem Sinne dafür auch sagen: der Philosoph der Romantik) erlaubt sich bei jedem Einzelnen an Alles zu denken, auf jedem Punkte der Peripherie zugleich im Centrum stehen zu wollen. Er spricht vom Unendlichen und Ewigen in Einem Athem; ja, er glaubt schon zu sterben, wenn er nicht das Endliche zugleich als unendlich und umgekehrt denken soll. Ich dagegen fordere, daß jeder Gedanke seine eigene Stelle im Systeme habe, daß man die Anfänge des Systems nicht im Unendlichen, sondern im Allbekannten suche, weil nur aus dem Bekannten das Unbekannte zu finden ist. Ich verlange weiter, daß man die Prinzipien der Wissenschaft nicht für unmittelbare Erkenntnisse eines Realen halte; denn das Reale ist das Streitige, das Allbekannte aber sind die Erscheinungen. Drittens endlich fordere ich, daß man Achtung haben soll für fremde Systeme, die sich nicht wollen unter einander mengen lassen; ich verlange, daß man entweder teleologische Betrachtungen anstelle mit Platon, oder dergleichen für thöricht erkläre mit Spinoza, oder daß man die Dinge an sich sammt der absoluten Substanz als dem Träger des Natürlichen zugleich und des Geistigen verwerfe mit Fichte, oder daß man ein eigenes System habe und dessen Unterschied genau angebe, damit Anderer geistiges Eigenthum unberührt bleibe. Die Modephilosophen aber können nichts, als durcheinander mengen. —

Und nach solchen mit der klarsten Besonnenheit von Herbart bezeichneten Stellung seines philosophischen Strebens im Gegensatz gegen die Philosophie der Romantik, wohin geht die Richtung seiner eigenen positiven Leistungen?

Seit seiner Königsberger Professur hatte Herbart ernstliche und mühsame Anstrengungen im psychologischen Gebiete gemacht, dem seine ebenso angestrengten Bemühungen um die Metaphysik den Unterbau geben sollten. Wie er über die Ungründlichkeit der frühern Psychologie urtheilte, liegt in seinen oben mitgetheilten Aeußerungen über den Punkt, da die Blößen von Kant's Kritik in der Vernunft liegen. Als Proben einer bessern Psychologie hatte er zunächst einzelne specielle Gegenstände behandelt, worin die eigenthümliche Physiognomie seines psychologischen Standpunktes bereits sichtbar wurde. Er gab nämlich im Jahre 1811 psychologische Bemerkungen zur Tonlehre und 1812 eine psychologische Untersuchung über die Stärke einer gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer betrachtet. Schon hieraus ist das Ziel zu ersehen, wohinaus Herbart im psychologischen Gebiete strebte. Es galt, einen gelegentlich in der Vorrede zu seinen metaphysischen Anfangsgründen zur Naturwissenschaft von Kant hingeworfenen ahnungsvollen Gedanken wahr zu machen, nämlich in der empirischen Seelenlehre eine Erweiterung der Erkenntniß dadurch zu erreichen, daß Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes und ihre Gesetze insofern anzuwenden sei, als man das Gesetz der Stetigkeit in dem Abflusse der innern Veränderungen in Anschlag brächte. Er bezeichnete diesen, als Anwendung der allgemeinen Metaphysik sich darstellenden psychologischen Standpunkt im Jahre 1813 in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie in folgenden Grundzügen: Alle unsere Vorstellungen sind Selbsterhaltungen der Seele, als eines einfachen Wesens. Alle Gesetze des Denkens, Wollens und Fühlens entspringen lediglich aus der Einheit der Seele und den Gegensätzen unter ihren Selbsterhaltungen. Der allgemeinste Erfolg dieser Gegensätze ist, daß die Vorstellungen sich gegenseitig zum Theil oder auch ganz in ein Streben vorzustellen verwandeln und als solches auch alsdann fortdauern, wenn sie nicht im Bewußtsein sind. Bei Weitem der allergrößte Theil unserer Vorstellungen ist in jedem bestimmten Zeitpunkte in demselben Zustande der Hemmung, worin sich alle Vorstel-

lungen im tiefen Schlafe befinden. Die Gesetze der Hemmung, sowie der Wiedererweckung der Vorstellungen sind mathematischer Bestimmungen fähig, und die ganze Psychologie muß als ein Theil der angewandten Metaphysik und Mathematik behandelt werden. Es ist zu hoffen, daß die psychologischen Probleme dem Calcul unterworfen werden können. Mit Hülfe der mathematisch-psychologischen Betrachtungen ist man im Stande, die Frage zu beantworten, wie es möglich ist, Etwas als außer- und nacheinander vorzustellen, während in der Seele selbst die Vorstellungen weder räumlich geordnet sein können, noch nach einander folgen dürfen, insofern ein Successives und die ihm zugehörige Zeitstrecke auf einmal überschaut werden soll. Wollen, Fühlen, Urtheilen mit Beifall oder Mißfallen sind Zustände der zum Theil gehemmten und strebenden Vorstellungen, und es gehören dazu keine besondern Seelenkräfte, sondern jede Vorstellung kann in dergleichen Zustände gerathen, und es giebt kein Vorstellen, womit nicht etwas vom Wollen und Fühlen verbunden wäre. Die psychologische Freiheit ist eine Fähigkeit, sich über manche Wirkungen des psychologischen Mechanismus ebensowohl, als über die Aufregungen von Außen zu erheben. Aber diese Selbstbestimmung ruht nicht auf einer unendlichen Reihe früherer Selbstbestimmungen, noch auf einem absoluten Werden; sondern in ihr wirkt vollkommen gesetzmäßig die Kraft und die richtige Verbindung der zuvor erlangten und ausgebildeten Vorstellungen. —

Nachdem Herbart im Jahre 1816 in einem „Lehrbuch der Psychologie" einen vollständigen Umriß der ganzen Psychologie gegeben und, an die gewöhnlichen psychologischen Vorstellungsarten anknüpfend, dargelegt hatte, was an deren Stelle treten müsse; folgte im Jahre 1822 eine kleine Schrift „über die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden", und in den Jahren 1824 und 1825 Herbart's wissenschaftliches Haupt- und Meisterwerk: „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik". Die Absicht dieses Werkes ging dahin, eine Seelenforschung herbeizuführen, welche der Natur-

forschung gleiche, insofern dieselbe den völlig regelmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen überall voraussetze und ihm nachspüre durch Sichtung der Thatsachen, durch behutsame Schlüsse, durch gewagte, geprüfte, berichtigte Hypothesen, endlich wo es irgend, sein kann, durch Erwägung der Größen und durch Rechnung. Alle vorgebliche Identität von Real- und Idealprinzip (sagt Herbart) läugne ich schlechthin und betrachte jede Behauptung der Art als einen Schlagbaum, wodurch der Weg zur Wahrheit gleich Anfangs versperrt wird. Alles unmittelbar Gegebene ist Erscheinung; alle Erkenntniß des Realen beruht auf der Einsicht, daß das Gegebene nicht erscheinen könnte, wenn das Reale nicht wäre. Die Schlüsse aber von der Erscheinung auf das Reale beruhen nicht auf eingebildeten Formen des Anschauens und Denkens, dergleichen Manche im Raum und in der Zeit, ja sogar im Causalgesetze oder noch allgemeiner in einem sogenannten Satze des Grundes zu finden glauben. Wäre dies, dann müßten die Schlüsse von der Erscheinung auf das Reale für ein bloßes Ereigniß in unserm Erkenntnißvermögen gelten Prinzipien der Psychologie sind diejenigen Thatsachen des Bewußtseins, aus welchen die Gesetze dessen, was in uns geschieht, können erkannt werden. Thatsachen des Bewußtseins sind im engsten Sinne nur die beobachteten; daher rechnen wir zu den Thatsachen des Bewußtseins nur alles wirkliche Vorstellen. Die ganze Psychologie ist nichts anderes, als Ergänzung der innerlich wahrgenommenen Thatsachen, Nachweisung des Zusammenhanges und der Beziehungen dessen, was sich wahrnehmen ließ, vermittelst dessen, was die Wahrnehmung nicht erreicht, nach allgemeinen Gesetzen. Die in der Beobachtung unmittelbar sich findenden Gegensätze und Hemmungen unserer Vorstellungen unter einander bilden den Hauptstamm der Forschung.

Erklärt nun Herbart ausdrücklich, daß die Beobachtung dieser Gegensätze nicht nothwendig von einer vorgängigen Untersuchung des Ich abhängt, so tritt in der That bei Herbart das Problem des Ich erst im Verlauf seiner psychologischen Untersuchungen an einer bestimmten Stelle

auf, wo es seine Lösung findet, und was er beim Beginne derselben darüber vorbringt, hat im Grunde nur die Bedeutung, darauf hinzuweisen, daß die den Inhalt der innern Wahrnehmung bildenden Vorstellungen und ihre Bewegung am Ich einen Träger haben, der wenn nicht als Vehikel, doch als Rahmen dienen soll für die Grundlinien einer Statik und Mechanik der Vorstellungen.

Warum ist dies nicht schon längst unternommen worden? fragt Herbart. Die psychologischen Größen sind nicht dergestalt gegeben, daß sie sich messen ließen; dies schreckt von der Rechnung ab, jedoch mit Unrecht. Denn man kann die Veränderlichkeit gewisser Größen und sie selbst, sofern sie veränderlich sind, durch die Analysis des Unendlichen in der höhern Mathematik berechnen, ohne sie vollständig zu bestimmen. Man kann ferner Gesetze der Größenveränderung hypothetisch annehmen und mit den berechneten Folgen aus den Hypothesen die Erfahrung vergleichen. Sind die einzelnen Erfahrungen wenig genau, so ist dagegen ihre Menge in der Psychologie unermeßlich groß, und es kommt nur darauf an, sie geschickt zu benutzen. Die Schwierigkeit des Messens kommt daher für's Erste nicht in Betracht. Wohl wird durch das Schwanken und Fließen der psychologischen Thatsachen der Anfang der Untersuchung sehr erschwert; denn was soll man aus jener allgemeinen Schwankung dergestalt herausheben, daß man es mit Sicherheit gesondert betrachten könne? Von den Objecten aus und durch sie selbst geleitet können wir allein zu uns selbst, zum Selbstbewußtsein kommen. Nur in dem fremden Objectiven kann der Grund liegen, weshalb wir aus dem Vorstellen desselben herausgehoben werden. Das Vorgestellte selbst in seiner Mannigfaltigkeit muß von solcher Beschaffenheit sein, daß es uns auf gewisse Weise aus dem Vorstellen seiner selbst herausversetzt. Da nun kein Vorstellen für sich einzeln genommen uns aus sich herausversetzen kann, so bleibt nichts anderes übrig, als daß verschiedenes Vorstellen sich gegenseitig vermindere, daß eins uns aus dem andern herausversetzt. Es müssen also die mannigfaltigen Vorstellungen

forschung gleiche, insofern dieselbe den völlig regelmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen überall voraussetze und ihm nachspüre durch Sichtung der Thatsachen, durch behutsame Schlüsse, durch gewagte, geprüfte, berichtigte Hypothesen, endlich wo es irgend sein kann, durch Erwägung der Größen und durch Rechnung. Alle vorgebliche Identität von Real- und Idealprinzip (sagt Herbart) läugne ich schlechthin und betrachte jede Behauptung der Art als einen Schlagbaum, wodurch der Weg zur Wahrheit gleich Anfangs versperrt wird. Alles unmittelbar Gegebene ist Erscheinung; alle Erkenntniß des Realen beruht auf der Einsicht, daß das Gegebene nicht erscheinen könnte, wenn das Reale nicht wäre. Die Schlüsse aber von der Erscheinung auf das Reale beruhen nicht auf eingebildeten Formen des Anschauens und Denkens, dergleichen Manche im Raum und in der Zeit, ja sogar im Causalgesetze oder noch allgemeiner in einem sogenannten Satze des Grundes zu finden glauben. Wäre dies, dann müßten die Schlüsse von der Erscheinung auf das Reale für ein bloßes Ereigniß in unserm Erkenntnißvermögen gelten Prinzipien der Psychologie sind diejenigen Thatsachen des Bewußtseins, aus welchen die Gesetze dessen, was in uns geschieht, können erkannt werden. Thatsachen des Bewußtseins sind im engsten Sinne nur die beobachteten; daher rechnen wir zu den Thatsachen des Bewußtseins nur alles wirkliche Vorstellen. Die ganze Psychologie ist nichts anderes, als Ergänzung der innerlich wahrgenommenen Thatsachen, Nachweisung des Zusammenhanges und der Beziehungen dessen, was sich wahrnehmen ließ, vermittelst dessen, was die Wahrnehmung nicht erreicht, nach allgemeinen Gesetzen. Die in der Beobachtung unmittelbar sich findenden Gegensätze und Hemmungen unserer Vorstellungen unter einander bilden den Hauptstamm der Forschung.

Erklärt nun Herbart ausdrücklich, daß die Beobachtung dieser Gegensätze nicht nothwendig von einer vorgängigen Untersuchung des Ich abhängt, so tritt in der That bei Herbart das Problem des Ich erst im Verlauf seiner psychologischen Untersuchungen an einer bestimmten Stelle

auf, wo es seine Lösung findet, und was er beim Beginne derselben darüber vorbringt, hat im Grunde nur die Bedeutung, darauf hinzuweisen, daß die den Inhalt der innern Wahrnehmung bildenden Vorstellungen und ihre Bewegung am Ich einen Träger haben, der wenn nicht als Vehikel, doch als Rahmen dienen soll für die Grundlinien einer Statik und Mechanik der Vorstellungen.

Warum ist dies nicht schon längst unternommen worden? fragt Herbart. Die psychologischen Größen sind nicht dergestalt gegeben, daß sie sich messen ließen; dies schreckt von der Rechnung ab, jedoch mit Unrecht. Denn man kann die Veränderlichkeit gewisser Größen und sie selbst, sofern sie veränderlich sind, durch die Analysis des Unendlichen in der höhern Mathematik berechnen, ohne sie vollständig zu bestimmen. Man kann ferner Gesetze der Größenveränderung hypothetisch annehmen und mit den berechneten Folgen aus den Hypothesen die Erfahrung vergleichen. Sind die einzelnen Erfahrungen wenig genau, so ist dagegen ihre Menge in der Psychologie unermeßlich groß, und es kommt nur darauf an, sie geschickt zu benutzen. Die Schwierigkeit des Messens kommt daher für's Erste nicht in Betracht. Wohl wird durch das Schwanken und Fließen der psychologischen Thatsachen der Anfang der Untersuchung sehr erschwert; denn was soll man aus jener allgemeinen Schwankung dergestalt herausheben, daß man es mit Sicherheit gesondert betrachten könne? Von den Objecten aus und durch sie selbst geleitet können wir allein zu uns selbst, zum Selbstbewußtsein kommen. Nur in dem fremden Objectiven kann der Grund liegen, weshalb wir aus dem Vorstellen desselben herausgehoben werden. Das Vorgestellte selbst in seiner Mannigfaltigkeit muß von solcher Beschaffenheit sein, daß es uns auf gewisse Weise aus dem Vorstellen seiner selbst herausversetzt. Da nun kein Vorstellen für sich einzeln genommen uns aus sich herausversetzen kann, so bleibt nichts anderes übrig, als daß verschiedenes Vorstellen sich gegenseitig vermindere, daß eins uns aus dem andern herausversetzt. Es müssen also die mannigfaltigen Vorstellungen

sich unter einander aufheben und entgegengesetzt sein, wenn die Ichheit möglich sein d. h. die Vorstellung Ich nicht hinzukommen, sondern aus dem, was schon da ist, werden soll. Sobald entgegengesetzte Vorstellungen in einem und demselben vorstellenden Wesen vereinigt sind, wird aus Vorstellungen ein Streben, vorzustellen. Unter mehreren, einander entgegengesetzten Vorstellungen muß aber die Hemmung gegenseitig sein, und die Thätigkeiten des Vorstellens müssen in eben dem Grade in Strebungen verwandelt werden. Die Vorstellungen erscheinen hier als wider einander wirkende Kräfte; aber alle Kraftäußerung entsteht ihnen nur in dem Maße, als sie gehemmt werden. Die Eigenschaft des Strebens vorzustellen geht erst hervor in der Hemmung durch ein hinzukommendes Entgegengesetztes. Erst im Zusammentreffen mit einer andern ihr entgegengesetzten Vorstellung erhält eine jede die Activität, wodurch sie über sich hinausgeht; sie drängt die andere, weil sie von der andern gedrängt wird; beide aber drängen einander vermöge des unter ihnen stehenden Gegensatzes. Die Hemmungen, als unmittelbare Erfolge der Gegensätze, müssen sich, wie diese, gradweise abstufen. Daß also Vorstellungen Kräfte werden, dies hat sein Maß und zwar ein veränderliches Maß, weil die Größe des Gegensatzes Veränderungen zuläßt. Die Verdunkelung der Vorstellung, die Verwandlung derselben in ein bloßes Streben, vorzustellen, hat so viel Aehnlichkeit mit der Bewegung, daß es gar nicht befremdend sein kann, wenn die Theorie von den Gesetzen der Verdunkelung und dem Wiederhervortreten der Vorstellungen in's Bewußtsein sich der Theorie von den Bewegungsgesetzen der Körper im Ganzen ähnlich gestaltet, wenn wir den Unterschied der Statik und Mechanik auch hier wieder finden.

Die ersten Linien einer Statik und Mechanik des Geistes, als einer Lehre vom Gleichgewicht und von der Bewegung der Vorstellungen, enthält nun die Herbart'sche Psychologie in ihrem ersten Theil. Schelling hatte im Jahre 1798, da er noch mit Gedankenembryonen schwanger ging, den zuerst von Novalis ausgesprochenen Gedanken hinge

worfen, daß die Methode der Mathematik auf Philosophie angewandt werden und alle Wissenschaft sich endlich in Mathematik auflösen müsse. Diesen von ihm hingeworfenen und in seiner Fruchtbarkeit und seiner Tragweite nicht weiter beachteten Gedankenbrocken hat Herbart in Bezug auf die Psychologie auszubeuten den ersten Versuch gemacht. Und er hat ihn mit einer Schärfe, Bestimmtheit und Klarheit durchgeführt, welche alle Bewunderung und Anerkennung verdient. Der Gedanke einer Mathematik des Ich steht seitdem der psychologischen Wissenschaft als ihr nothwendiges Strebeziel vor Augen, wenn auch Herbart selbst in der Ausführung noch hinter demselben zurückgeblieben ist. Aller Psychologie der philosophischen Romantiker ist damit eins für allemal der Todesstoß gegeben. Die Hemmungen, Verknüpfungen und Verschmelzungen der Vorstellungen, ihr Sinken und Wiederhervortreten über die Schwelle des Bewußtseins, und ihr zeitliches Entstehen: dies bildet den Inhalt von Herbart's bahnbrechenden Untersuchungen in dem ersten Theil seines Werkes. In der Einleitung zum zweiten, analytischen Theile wird, was von den einzelnen Vorstellungen bewiesen worden, in vergrößertem Maßstabe auf ganze Vorstellungsreihen angewandt, da sich ja im Bewußtsein Tausende und Millionen von Vorstellungen finden, die sich emmen und compliciren, verschmelzen, verweben und eproduciren. Die Resultate der Complicationen und Verchmelzungen von Vorstellungen drücken jene Formen aller Erfahrung aus, die von dem Inhalte der Empfindung nabhängig a priori in uns zu liegen scheinen. Die sogeannten Seelenvermögen sind nichts als Zustände des Beußtseins, deren Erklärung sich in den Gesetzen des Stehens nd Steigens der Vorstellungen findet. Die Entstehung der laum- und Zeitvorstellung, d. h. wie wir dazu kommen, ns die Dinge in Reihenformen räumlich und zeitlich vorstellen; die Ausbildung des höhern Erkennens durch Bilung von Begriffen, Urtheilen, Kategorien aus den Vorellungsreihen; die Art und Weise, wie wir die Welt aufssen, wie verkehrte Erfahrungsbegriffe (Irrthümer) entstehen;

der psychologische Ursprung der ästhetischen und praktischen Ideen: dies bildet dann weitere Themata der fortschreitenden psychologischen Untersuchung, die ihren eigentlichen Gipfel und Abschluß in der Lehre vom Selbstbewußtsein oder vom Ich findet.

Hier aber ist der Punkt, wo der realistische Erfahrungsphilosoph durch das Fichte'sche Phantom vom Ich in die Schlingen der philolosophischen Romantik geräth und trotz Kant's Kritik der psychologischen Idee in seinem modificirten Cartesianischen Dualismus von Seele und Leib schließlich stecken bleibt. Trotzdem aber hat Herbart mit seiner scharfsinnigen Analyse des Selbstbewußtseins die psychologische Forschung mehr gefördert, als die ganze Schelling-Hegel'sche Schule.

Das Ich (sagt Herbart) ist ein Punkt, der nur insofern vorgestellt wird und werden kann, als unzählige Reihen auf ihn als ihr gemeinsam Vorausgesetztes zurückweisen. Kein Wunder, daß es ein dunkler Punkt ist! Und selbst blos und lediglich als ein Wissen von sich finden wir niemals im Selbstbewußtsein; immer schiebt sich vielmehr eine individuelle Bestimmung ein: man findet sich denkend, wollend, fühlend, leidend, handelnd. Ist nun diese individuelle Bestimmung etwas Fremdes im Ich, wodurch es verfälscht, verunreinigt wird? In der zeitlichen Wahrnehmung kann ich überhaupt nicht Mich als denjenigen finden, der ich eigentlich bin; bis zum wahren Kern unsers eigentlichen Selbst kann diese Wahrnehmung unsers zeitlich bestimmten Individuums die Selbstbeobachtung nicht durchdringen. Denn erstens finde ich mich in keiner augenblicklichen Wahrnehmung auch nur als Individuum, vielmehr muß die Erinnerung zu Hülfe kommen: ich setze mich als bekannt aus voriger Zeit in jedem neuen Moment voraus. Zweitens sind die individuellen Bestimmungen meiner selbst ein Aggregat, welches allmählich angewachsen und noch jetzt im Fortwachsen begriffen ist; richtet sich nun aber die Ichheit nach diesem Aggregate, so wird sie unaufhörlich verändert und niemals vollendet, während wir uns im Selbstbewußtsein

als ein Bekanntes, Bestehendes und schon Vorhandenes sehen. Drittens besitzt ein Aggregat keine reale Einheit, sondern ist Vieles, von mir selbst aber rede ich als von Einem und einem Realen. Ferner würde die ganze Summe meiner individuellen Zustände keine Persönlichkeit bilden, wofern nicht ein Subject vorhanden wäre, welchem jene individuellen Bestimmungen zum innerlichen Schauspiele dienten. Weiterhin ist es für dieses Subject, für das Wissen um uns selbst zufällig, was als Gewußtes sich darbieten möge; darum abstrahirt man von den besondern Bestimmungen des Gewußten und faßt blos das Verhältniß des innerlichen Wissens zu irgend einem beliebigen innern Verlauf von Erscheinungen als den Charakter der Ichheit auf. Aber auch diese Abstraction reicht noch nicht hin; denn das Ich fände sich so als eine Reihe wandelbarer Erscheinungen, wenn schon ohne nähere Bestimmung, was für eine Reihe dies sein möge, folglich muß auch der allgemeine Begriff dieser Mannigfaltigkeit aus der Ichheit ausgeschieden werden, um das reine Ich zu gewinnen. Daraus entsteht ein Begriff von uns selbst, der sich näher betrachtet mit gar keinen Zufälligkeiten, weder vergangenen, noch künftigen verträgt. Trotz jener weitgetriebenen Abstraction aber verbergen sich die Beziehungen der Ichheit auf die Individualität nur, sind aber nichtsdestoweniger vorhanden, und die Speculation hat eben diese Beziehungen in ihrer Nothwendigkeit zu offenbaren. Daraus ergiebt sich, daß der Begriff des Ich, der ein täuschendes Erzeugniß unsers Denkens war, einer Verbesserung bedarf. Was muß nun in diesem Begriffe verändert und was hinzugedacht werden? Je nachdem die Reihen von Vorstellungen beschaffen sind, welche im Ich zusammentreffen und sich kreuzen, danach richtet es sich, wie der Mensch sich in diesem Augenblicke sieht. Wirklich schwankt das Ich unaufhörlich, denn alle diese Bestimmungen fallen in den Punkt, welcher Ich heißt. Das Ich bedarf eines von ihm zu unterscheidenden Objects, und das Ich kann gleichwohl kein von ihm unterschiedenes Object als sich selbst ansehen. Es kann ein geliehenes Object immer wieder

ausgesondert und ein anderes und wieder anderes eingeschoben werden; die Ichheit ruht also auf einer mannigfaltigen objectiven Grundlage, wovon jeder Theil zufällig ist, sofern die übrigen Theile dem Ich noch immer zur Stütze dienen würden, falls jener weggenommen wäre. Nur in diesem fremden Objectiven kann der Grund liegen, weshalb wir aus dem Vorstellen desselben herausgehoben werden, d. h. unser Vorgestelltes selbst muß uns auf gewisse Weise aus dem Vorstellen seiner selbst herausversetzen. Da nun kein Vorstellen, für sich einzeln genommen, uns aus sich hinausversetzen kann, so bleibt nichts übrig, als daß verschiedenes Vorstellen sich gegenseitig vermindere, daß eins uns aus dem andern herausversetzt. Es müssen also die mannigfaltigen Vorstellungen sich unter einander aufheben, wenn die Ichheit möglich sein soll. —

Nachdem nun Herbart im weitern Verlauf seiner Untersuchung die Art und Weise und die Schritte bezeichnet hat, durch welche der Mensch in seiner Entwickelung vom Kind heraus allmählich zur Ichvorstellung gelangt, faßt er das Resultat in folgenden Sätzen zusammen: Die Complexion von Merkmalen, die sich zusammensetzt aus den Wahrnehmungen des eigenen Leibes, den Gefühlen der körperlichen Lust und Unlust, den Vorstellungen von Bildern äußerer Dinge, welche Bilder als dem Leibe inwohnend und mit ihm umherwandernd angesehen werden, — diese Complexion wird durch die Wahrnehmungen des eigenen Leibes zu einem räumlichen Mittelpunkt aller Ortsbestimmungen. Sodann bezeichnen die körperlichen Gefühle unaufhörlich ein Etwas, das nur an diesem Orte gegenwärtig ist; sie unterscheiden dieses Etwas von allem Andern, was sich außer diesem Orte befindet. Und dieser nämliche bewegliche Ort ist der Sammelplatz aller der Bilder von äußern Dingen, die ihm inwohnen. Diese Bilder werden eben dadurch ein Inneres im Gegensatze gegen die äußern Dinge. Dieser Sammelplatz umgiebt sich mit ausfahrenden und eingehenden Strahlen vermöge der Verabscheuungen und Begehrungen. Ebendaselbst erscheint auch der Anfangspunkt aller der Be-

wegungen, die physiologisch mit körperlichen Gefühlen und durch diese psychologisch mit den Regungen des Begehrens zusammenhängen. Eben dahin endlich wird auch das innerlich Wahrgenommene mit allen seinen nähern Bestimmungen verlegt. Diese Complexion von Merkmalen, die an der Auffassung des eigenen Leibes ihre Grundlage hat, bekommt im Laufe der Zeit unaufhörlich neue Zusätze, sie erfüllt, verdichtet und verfestigt sich immer mehr. Die hinzutretende Auffassung des Abwesenden und Vergangenen zusammengenommen vollendet die Ablösung der eigenen Person von der Umgebung, und jede wechselnde Umgebung erscheint dem Menschen für sein eigenes Selbst mehr und mehr als zufällig. Auf der andern Seite aber zeigen sich auch die Bilder äußerer Dinge, sammt der Möglichkeit, dergleichen aufzunehmen, und sammt dem Begehren, Wirken und innern Wahrnehmen als etwas Zufälliges für den Leib. Und so bekommt die Anfangs so inhaltsvolle Complexion zu ihrem (seinen nähern Bestimmungen nach unaufhörlich wechselnden) Hauptcharakter das Vorstellen sammt dem damit innigst verflochtenen Begehren und Fühlen. Als Raumwesen gehört der Leib mit zum Ich; als Zeitwesen hat Jeder seine Lebensgeschichte. In den Inhaltsbestimmungen der Vorstellung Ich liegt ein Vorwärtsgehen, und durch sie wird das Ich als ein sehr zusammengesetzter Trieb gedacht, der nach außen thätig ist. Wird nun vom äußern Handeln abstrahirt, so bleibt statt der nach außen gehenden Thätigkeit ein bloßes Wissen, das nun keinen Gegenstand mehr hat, und damit haben wir den reinen Begriff des Ich als ein Wissen des Wissens, wie ihn Fichte bestimmte. Aber so gewiß sich das Ich wollend und handelnd findet, muß auch das Gegentheil eintreten; das Ich empfindet sich, und genießend wie leidend giebt es sich der Empfindung hin. In diese Seite des Ich, die Hingebung, konnte sich Fichte nicht finden. Das wahre Ich ist dasjenige, in welchem Hingebung und Thätigkeit zum Gleichgewicht gelangt sind. Aber die philosophische Reflexion findet nun, daß die Wahrnehmung der eigentlich beharrlichen Grundlage des Ich, der

eigentlichen Seelensubstanz mangle und hinzu gedacht werden müsse. Ich bin von meiner Existenz auf's Innigste überzeugt. Dieses gewiß Existirende, was ist es nun? Wir nehmen aus der Metaphysik den Begriff der Seele hinzu, als eines einfachen, ursprünglich nicht vorstellenden, seiner Qualität nach freilich unbekannten Wesens, dessen Selbsterhaltungen aber gegen mannichfaltige Störungen durch andere Wesen unter Umständen Acte des Vorstellens ergeben. Das vorstellende Subject, als einfache Substanz, führt mit Recht den Namen Seele. Jede Vorstellung hat zu ihrer Ursache das Zusammen der Seele mit andern, sie störenden Wesen, ein Zusammen freilich, das der Seele äußerlich und zufällig ist. Die Seele, als diese einfache Substanz, ist der Träger der Ichheit. Wie werden wir nun mit dieser Seele den Leib in Verbindung setzen? —

Damit ist Herbart bei dem Punkt angelangt, gegen den sich die Kant'sche Kritik der Paralogismen der reinen Vernunft mit ihrem Alles zermalmenden Scharfsinn gerichtet hatte: sie ist für Herbart nicht da, sie ist ihm ein leeres Luftgeflecht gewesen. Die so gründliche und scharfsinnige Ableitung der Entstehung der Ichvorstellung endigt mit der Rückkehr zu der von Kant hingerichteten Hypostase einer besondern Seelenhypostase, und der Cartesianische Dualismus von Seele und Leib als von einander unterschiedener und gegen einander ganz gleichgültiger Wesen ist auf einem langen Umwege wieder eingesetzt. Das Problem des Ich war es, an welchem sich die Wissenschaftslehre entzündete, um als philosophische Romantik ihren Lauf zu beginnen. Fichte so wenig, als Schelling und Fries, und Schopenhauer noch viel weniger hatten dasselbe gelöst. Der kräftigste und scharfsinnigste Gegner der philosophischen Romantik nahm es auf und unterwarf es einer empirisch-analytischen Untersuchung, die an Gründlichkeit über Fichte's und Schelling's Abstractionen, wie über die Halbheiten von Fries und Schopenhauer weit hinausliegt, weil sie sich streng auf dem Boden des Gegebenen, der Erscheinungen hielt. Und am Ende der Untersuchung werden wir

gewahr, daß der Zopf der Romantik ihm hinten hängt. Aller Warnungen Kant's ungeachtet, jene letzte Spitze der Abstraction, das Ich, das Vorstellen als solches, ja nicht für ein reales Wesen zu nehmen und solches den Vorstellungen als Subject unterzuschieben, wird solches gleichwohl in den Begriff des Ich hinzugedacht, d. h. hinzugedichtet. Freilich fehlt ein solches reales Wesen als Träger der Vorstellungen, sobald von Beziehungen der Ichheit auf die Individualität gesprochen wird, anstatt daß das Ich als der Act der Beziehung, als das Beziehen selbst, gefaßt worden wäre. Als ob die eigentlich beharrliche Grundlage des Ich oder der Träger des Vorstellens bis zu der höchsten Spitze seiner Abstractionen hinauf nicht bereits an dem realen Complex der Leiblichkeit vorläge! Als ob nicht dieser die geforderte mannichfach objective Grundlage wäre, auf welcher die Ichheit, das Vorstellen des Vorstellens, ruht! Nur dann freilich, wenn erst die Abstraction das Ich von diesem seinem leiblichen Träger losgelöst und in's Leere für sich hingestellt hat, hat die hinterher kommende Reflexion leicht entdecken, daß eine beharrliche Grundlage für dieses hohle Abstractum fehle. Am Leibe aber, der doch nach Herbart selbst ein Zusammen von realen Wesen darstellen soll, hat die Ichheit die verlangte beharrliche reale und objective Grundlage wenigstens ebensolange, als ein Innewerden der Thätigkeit des Ich für uns möglich ist. Die Kritik des Blendwerks und der Trugschlüsse, in welche sich die reine Vernunft bei der psychologischen Idee verwickelt, findet sich in dem Kant'schen Werke so vollständig und erschöpfend nach allen Seiten hingeführt und gegen alle mögliche Einwände so gesichert, daß es in der That unbegreiflich ist, wie ein Mann von Herbart's Gründlichkeit und Scharfsinn dazu kommen konnte, seine meisterhafte Analyse der Ichvorstellung mit einer papierenen Krone zu entstellen, mit einer Täuschung zu schmücken, die für Jedermann offen liegt, der sich zu Kant's Prinzipien bekennt. Um so unbegreiflicher ist dieser Rückfall von letzteren, da sich in Herbart's Metaphysik nicht die geringste Nöthigung dazu findet, im Leibe als einem Zusammen von

vielen einfachen realen Wesen ein einzelnes solches für sich als Seelenwesen herauszuheben. Eine logische Nöthigung hierzu ist ebensowenig vorhanden, als zur Annahme eines die Unendlichkeit aller realen Wesen im Universum umfassenden Einen urrealen Wesens, als Urhebers alles Seienden. Folgerichtig durchgeführt hat die Herbart'sche Weltanschauung für ein höchstes Wesen oder Eine absolute Substanz als Inbegriff aller Weltwesen so wenig einen Platz, wie für ein Seelenwesen als Träger der im Ichgedanken zusammengefaßten Vorstellungen des Menschen. Der ganze, vom Verhältniß der Seele und des Leibes handelnde Schlußabschnitt der Herbart'schen Psychologie ist nichts als ein Abfall von seiner eigenen metaphysischen und psychologischen Methode, nach deren Consequenz uns zur Annahme einer Urmonade und eines besondern Seelenwesens alle Data fehlen. Und die Lorbeern, welche der Herbart'schen Philosophie „am Grabe Hegel's zu grünen anfingen", werden darum nicht früher welken, weil diese Philosophie keinen Urgrund der Dinge an die Spitze stellt und keine „Naturgeschichte Gottes" kennt, sondern nur am Schlusse ein zweifelhaftes Plätzchen für den Allein-Realen hat, der im tiefsten Schweigen die Menschheit sich selbst überlasse, als ob er keinen Theil an ihr habe. Nicht getäuscht aber hatte den Nachfolger Kant's in Königsberg sein Vorgefühl, daß seine Psychologie erst nach einem oder ein Paar Jahrzehnten anfangen werde zu wirken, dann nämlich, wann die Umwandlung dessen, was zu seinen Lebzeiten die Köpfe trübte — die philosophische Romantik und Phantastik — soweit vorgeschritten sein werde, daß die Natur der Sache Einen oder den Andern von selbst auf die von Herbart zuerst betretene Bahn hinleiten könne. Denn (sagt Herbart) von der Erfahrung gehen wir aus, zur Erfahrung kehren wir zurück; und alle Speculation, die nicht auf einem festen, d. h. unbestreitbar gegebenen Grunde beruht, ist leeres Hirngespinnst. —

Gleichermaßen, wie Herbart, hat auch Beneke das Herz der Philosophie in der Psychologie gefunden; gleich jenem hat auch er, die Kant'sche Tendenz fortführend, neue

Aussichten in die Psychologie eröffnet; aber ohne Schule zu machen unter Philosophen vom Fach, blieb er einsam und vereinzelt stehen ein Menschenalter hindurch bis zu seinem räthselhaften Verschwinden am 1. März 1854. Nachdem der zwei und zwanzigjährige junge Mann schon 1820 mit einer „Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens" und einer „Erkenntnißlehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft" vorm philosophischen Publikum seine wissenschaftliche Physiognomie kund gegeben hatte, trat er im Winter 1820—1821 als Privatdocent zu Berlin auf, als dort Hegel eine gewaltige Anziehungskraft auf die Geister auszuüben und Schule zu machen begonnen hatte. Kaum war der junge empirische Philosoph in die Atmosphäre der Philosophie des Absoluten eingetreten, als seine „Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kant's Grundlegung zur Methaphysik der Sitten" (1822) die Veranlassung gab, daß ihm die Fortsetzung seiner Vorlesungen für den Sommer untersagt wurde. Schon hatte er als „Programm zu seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik" eine kleine Schrift „Neue Grundlegung der Metaphysik" erscheinen lassen, als ihm durch den Minister Altenstein, den Freund und Gönner der Hegel'schen Philosophie, bedeutet wurde, daß das Ganze seiner Philosophie zum Anstoß gereiche, indem eine Philosophie, die nicht Alles auf's Absolute beziehe, gar keine Philosophie sei und als solche nicht geduldet werden könne. Damit war deutlich genug die Hegel'sche Philosophie im Jahre 1822 zur preußischen Staatsphilosophie erklärt worden. Die Weimar'sche Regierung wollte den jungen Erfahrungsphilosophen, der insbesondere für empirische Psychologie ein selbst von einem Kritiker, wie Herbart, anerkanntes Talent zeigte, auf Röhr's Betrieb für die Universität Jena gewinnen; aber ein auf Schrauben gestelltes Zeugniß des Ministers Altenstein, das Beneke nach dem Verbot seiner Vorlesungen nach Weimar geschickt hatte, lähmte den dort herrschenden, aber seit der Pensionirung von Fries durch Rücksichten auf Preußen beengten, guten Willen der Regierung, und Beneke mußte sich entschließen, im Jahre 1824

nach Göttingen zu gehen. Erst im Jahre 1827 gelang es, das frühere Verhältniß zur Universität in Berlin wiederherzustellen, indem ihm durch Ministerialrescript die Erlaubniß zu Vorlesungen wieder ertheilt wurde. Und im Jahre 1832 wurde ihm, nach Hegel's Tode, sogar eine außerordentliche Professur, ohne Gehalt, zu Theil.

In demselben Monate, als Hegel an der Cholera starb, November 1831, hatte Beneke eine Jubelschrift auf die vor fünfzig Jahren erschienene Kritik der reinen Vernunft unter dem Titel „Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit" seine wissenschaftliche Stellung als Gegner der philosophischen Romantik und als Erneuerer der Kant'schen Tendenz zur Erfahrungsphilosophie zusammengefaßt. Es waren goldene Worte in einfach-nüchterner Sprache, die in dieser Schrift den Bekennern und Förderern der damaligen preußischen Staatsphilosophie in die Ohren klangen. Kant wollte (so hieß es) dem Wechsel der Systeme für immer ein Ende machen; aber nie sind dieselben schneller, ja mit einer so Schwindel erregenden Eile gefolgt, als gerade in den letzten vier Jahrzehnten. Kant wollte die Schranken des menschlichen Erkennens für alle Zukunft unveränderlich feststellen, und wann sind diese nach allen Seiten hin und leichtsinniger von den Philosophen überschritten worden, als seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft? Und alle diese im vollsten Gegensatze zur Grundtendenz Kant's stehenden Systeme haben sich für dessen wahre und ächte Nachfolger ausgegeben, haben nichts weiter thun wollen, als auf dem Grunde fortbauen, der von Kant gelegt war, und haben das von ihm besessene Scepter und Reich in directer Linie unter sich bis zum neuesten Systemstifter fortgepflanzt. Es ist hohe Zeit, daß wir zur Selbsterkenntniß kommen über das Unwesen, daß wir in der Kant'schen Philosophie die Grundwurzel des Uebels zu entdecken und den Strom, welcher Deutschland mit einer intellectuellen Barbarei zu überschwemmen droht, an der Quelle zu verstopfen suchen.

Die Grundtendenz des Kant'schen Unternehmens war die Durchführung des Satzes, daß aus bloßen Begriffen keine Erkenntniß des Seienden, keine Begründung des in diesen Begriffen Gedachten möglich sei, daß die Erkenntniß, wiefern sie eine Existenz behauptet, nur durch die Wahrnehmung des Existirenden gegeben werden kann. Auf die Feststellung dieses Satzes geht Kant's ganze Theorie der Erfahrungserkenntniß hinaus, indem sie auf das Entschiedenste daran festhält, daß die menschliche Vernunft auf keine Weise das Uebersinnliche zu erreichen im Stande sei. Allerdings sucht die Vernunft zu der bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte zu finden; aber für die auf diesem Wege entstandenen Vernunftbegriffe oder Ideen können wir auf keine Weise die Gewißheit ihrer objectiven Realität gewinnen; denn die Vernunftschlüsse, wodurch wir ihnen objective Realität leihen, werden durch die Kritik als unbegründete, vernünftelnde Schlüsse, als Sophistikationen der Vernunft erkannt. Bei der Aufstellung dieses wichtigen Satzes war Kant's Absicht zunächst darauf gerichtet, die menschlichen Erkenntnißkräfte fortan auf die Erfahrung zu concentriren, sodann aber durch Aufhebung des Wissens zum Glauben Platz zu gewinnen*), durch den Nachweis, daß vom Uebersinnlichen gar kein Wissen für uns möglich sei, weder dafür, noch dagegen. Damit sprach Kant das Geheimniß der ganzen Welt aus.

Aber (damit kommt Beneke auf den der Kant'schen Kritik anklebenden Mangel) nach Kant's Grundsätzen sind die einfachen Kräfte oder Formen des menschlichen Geistes in keiner Art erkennbar, weder unmittelbar aus der Erfahrung, noch unabhängig von der Erfahrung, noch endlich durch eine Vermittelung zwischen beiden. In dieser Hinsicht ist die Kant'sche Erkenntnißtheorie in einem unlösbaren Widerspruche mit sich selber befangen. Er trieb die Speculation aus bloßen Begriffen zur Vorderthür hinaus, um sie zur

*) So nämlich hatte sich Kant in der Vorrede zur verhängnißvollen zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen.

Hinterthüre wieder einzulassen. An die Stelle der objectiven Dichtungen in Bezug auf Welt und Gott (und — hätte Beneke noch hinzufügen dürfen — in Bezug auf das Seelenwesen!) setzte er subjective Dichtungen. Mit gleichem Rechte, wie Kant gedichtet hatte in Bezug auf die Erkenntnißkräfte unsers Geistes, konnte dies Fichte ebenfalls thun, und Schelling und seine Nachfolger hatten, obgleich im Verhältniß zur Aufgabe der Wissenschaft Unrecht, doch gegen jene beiden vollkommen Recht, wenn sie zum alten Dichten über Gott und Welt zurückkehrten.

Erklärt weiterhin Kant den Verstand für das Maß und erzeugende Prinzip der objectiven Wahrheit; begründet er also die Objectivität unserer Erkenntnisse rein subjectiv, sofern die ursächliche Verbindung und alle übrigen Verbindungen dieser Art rein aus dem Verstande in unsere Erkenntnisse hineingebracht werden; so gerieth er damit in einen zweiten Selbstwiderspruch, denn da er ausdrücklich die Möglichkeit leugnet, aus bloßen Begriffen der Existenz des in diesen Begriffen Vorgestellten gewiß zu werden, so durfte er sich jene subjective Ableitung der Realität auf keine Weise gestatten. Der Irrthum, in den er damit gerieth, wirkte fort. Für Fichte gab es schon gar keine andere Objectivität mehr, als eben diese aus dem Ich stammende, und auch bei Schelling und den ihm folgenden Systemen wird in der That das Subjective unbeschränkt zum Kriterium für die Qualitäten und Verknüpfungs- und Entwickelungsformen des Objectiven. Es ist ihnen, wie am deutlichsten in Hegel's Ausbildung der Schelling'schen Lehre hervortritt, dem tiefsten Grunde nach nicht Ernst mit ihrem Realismus; denn die Objecte müssen sich bequemen, ihre wesentlichen Grundformen dem Subjecte abzuborgen. So todt ist das Erbtheil des Fichte'schen Systems auf seine Nachfolger übergegangen.

Noch tiefer greift der dritte Mangel der Kant'schen Theorie. Kant bezeichnet geistige Kräfte, Erfolge und Processe durch von der Außenwelt entlehnte Bilder, anstatt die Sache selber und den eigentlichen Erfolg aufzufassen. Auch

hierin folgten ihm alle späteren deutschen Systeme. Fichte zunächst: indem er das Ich in einer unendlichen Thätigkeit aus sich hinausgehen, sich im Nicht-Ich eine Schranke setzen und von dieser zu sich zurückgehen läßt. Und wenn weiterhin in der Schelling'schen Schule von den Polen des Absoluten, von der Entzweiung desselben, von einem Abfalle der Ideen, oder bei Hegel von einem Hinausgehen des Abstracten aus sich zu seinem Anderssein und von einer Rückkehr desselben in sich die Rede ist; so sind dies Alles Bilder, die als eigentlich wissenschaftliche Prädicate anzuwenden, Niemanden in den Sinn kommen kann, der von der Construction einer Wissenschaft richtige Begriffe gewonnen hat.

Sehr wahr hatte Kant geweissagt, daß für die Philosophie weit mehr, als von der Verirrung einer ungeübten und rohen Beurtheilung, von den Geniesprüngen zu fürchten sei, durch welche ohne alle methodische Nachforschung und Kenntniß geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert würden. Fichte übertraf Kant an Strenge der Consequenz und an genial schaffender Kraft, Schelling an Phantasie und dichterischem Geist. Aber da sie einmal der Wahrheit den Rücken zugewandt, dienen diese Vorzüge nur dazu, ihren Traum- und Truggestalten eine desto mehr von der Wirklichkeit abweichende Bildung zu verleihen. Hatte Kant die Objectivität unserer Erkenntnisse aus dem Verstande des Subjects abgeleitet, so sehen wir diesen falschen Gedanken bei Fichte gleichsam toll werden, und bei Schelling und seiner Schule zeigt sich dasselbe willkürliche und blinde Festhalten an einem zufällig aufgefaßten Grundgedanken, ohne umfassendere und tiefer dringende Ueberlegung und Besinnung. Dazu noch das todte Formelwesen, welches einen aus eigener Willkür für nothwendig erklärten Begriffsschematismus zum Prokrustesbette macht, worin die Natur und der menschliche Geist, der Wirklichkeit entgegen, bald ausgedehnt, bald zusammengepreßt und verstümmelt werden. In Kant's Darstellung war der menschliche Geist selber zu einem todten Begriffsschematismus geworden; seine Wirksamkeit in der Erzeugung unserer Erkenntnisse erscheint

in der Form eines Syllogismus, eines Rechenexempels, während uns die innere Erfahrung ebenso wie jede äußere, in jedem Augenblicke ein stets reges Leben zeigt. In dieser Beziehung allerdings haben das Fichte'sche und Schelling'sche System dazu gedient, einen höchst wichtigen Fortschritt der Philosophie zu vermitteln: sie sind durch und durch Leben, Bewegung, Umwandlung, nur daß leider diese nicht das wirkliche Leben, die wirkliche Bewegung, die wirkliche Umwandlung des menschlichen Geistes sind, sondern demselben nur angedichtet von den Systemstiftern. Es ist eine erträumte geistige Welt, deren allmähliche Ausbildung wir hier construirt sehen. Es war ein Gewinn, daß durch Schelling die Realität der Außenwelt und die Natur energischer und in einer für den Zeitgeist (— wir wissen, daß es der romantische ist —) entsprechenderen Art in Schutz genommen wurden, als dies früher durch Jacobi und Andere geschehen war. Werthvoll zeigen sich die Systeme, die dem Kant'schen gefolgt sind, nur als Durchgangspunkte, als Krisen, die selbst Krankheiten sind und vorübergehen müssen, wenn die Gesundheit wieder gewonnen werden soll.

Und welche Aussichten eröffnen sich nun in die Zukunft? Wird die deutsche Philosophie (so fragt Beneke) in der Reihe fortgehen, welche von Kant beginnend bis zu unsern Zeiten hin fast eine einzige gerade Linie gebildet hat? Oder haben wir einen Umschwung zu erwarten zu einer entgegengesetzten Richtung und zu einer höheren Entwickelung? Ein Fortgehen der philosophischen Entwickelung in der bis jetzt behaupteten Richtung ist durchaus unmöglich! Ihr nennt euch Nachfolger Kant's, ihr behauptet, in seinem Geiste zu speculiren? Aber wie? Kant lehrt auf jeder Seite, nur auf der Grundlage der Erfahrung könne von uns wahre Erkenntniß, Erkenntniß des Wirklichen gewonnen werden; und ihr schiebt die Erfahrungserkenntniß verächtlich in den Hintergrund, in der eiteln Einbildung, in euern erträumten Constructionen eine weit höhere Erkenntniß zu besitzen! Kant kommt immer wieder darauf zurück, aus bloßem Begriffe sei keine Erkenntniß des Seienden möglich, alles Speculiren

führe nur zu Hirngespinnsten, und das Uebersinnliche könne für uns niemals Gegenstand der Anschauung und des Begreifens, nie von uns gewußt, sondern nur im moralischen Glauben erfaßt werden*); und ihr (— hier ist der Punkt, wo Beneke mit Jacobi und Fries zusammenhängt! —) belächelt den Glauben an das Uebersinnliche als einer unmündigen Ausbildung des Geistes angehörig, und eure ganze Philosophie ist von Anfang bis zu Ende mit einer Theorie des Uebersinnlichen beschäftigt, welches ihr seinem innern Wesen nach erkennen zu können behauptet, also mit eben den Speculationen, die Kant als dem menschlichen Geist in alle Zukunft hin unerreichbar, für immer aus der Philosophie verbannt wissen will. Worin ihr Kant's Jünger seid, das ist nur die Kehrseite seines Systems, nur dasjenige in demselben, wozu er durch den übermächtigen Einfluß scholastischer Vorurtheile zurückgezogen worden ist, nur das Opfer, das er wider sein Wissen und Wollen diesem veralteten Götzen**) gebracht hat. Das Philosophiren aus Einem Stück ist ein Ueberbleibsel des Scholasticismus; unsere Neuplatoniker und Scholastiker aber werden an ihrem wohlverdienten Ehrenplatze in den literarischen Mausoleen beigesetzt werden neben Plotin und Duns Scotus, und ein neuer Tag wird in Deutschland für die Philosophie anbrechen, wenn wir uns erst entschlossen haben, auf dem Wege besonnener Selbstbeobachtung die Philosophie zu suchen.

---

*) Wie es damit eigentlich bei Kant steht, ist in der Einleitung zum ersten Bande dieses Werkes angedeutet.

**) Im Jahre 1807, in der Phänomenologie, war auch Hegel noch radikal und revolutionär. Die reine Einsicht (sagte er damals) hat sich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtlosen Götzen gründlich bemächtigt, und an einem schönen Morgen giebt sie mit dem Ellenbogen dem Kameraden einen Schubb, und Bautz, Baradautz! der Götze liegt am Boden. An einem schönen Morgen, dessen Mittag nicht blutig ist, wenn die Ansteckung (mit der reinen Einsicht) alle Organe des geistigen Lebens durchdrungen hat. Nur das Gedächtniß bewahrt dann noch als eine, man weiß nicht wie, vergangene Geschichte die todte Weise der vorigen Gestalt des Geistes auf, und die neue für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf diese Weise nur eine welke Haut schmerzlos abgestreift!

Schon seit Baco von Verulam strebt die ganze neuere intellectuelle Cultur unaufhaltsam zwei erhabenen Zielpunkten zu. Zuerst Antiquirung der (bisherigen falschen) metaphysischen Methode, d. h. der Methode, welche aus blos abstractem Denken oder aus selbstgebildeten Dichtungen eine Erkenntniß des Wirklichen erklügeln will. Erfahrung, innere und äußere, sind die einzig gültigen Grundlagen jeder wahren Wissenschaft, und selbst die Wissenschaft von den Gründen der Natur, die Metaphysik darf — wenn sie nicht mit Hirngespinnsten träumen, sondern wahre Wissenschaft sein will — keine andere Grundlage erhalten, als die innere Erfahrung. Nach Wahrheit, d. h. nach der Uebereinstimmung (des Denkens) mit dem wirklich Gegebenen, muß vor Allem gefragt werden, und kein vermittelnder Vertrag ist zulässig mit der sogenannten philosophischen Speculation; dieselbe muß ganz und gar ausgetrieben werden, wo es wahre Wissenschaft gilt. Allerdings wird es hierzu in Deutschland noch eines schweren Kampfes bedürfen; aber gewiß wird zuletzt die jetzt unterdrückte Erfahrungsphilosophie den Sieg davon tragen. Kant's Philosophie war, ihrem tiefsten Grunde nach, ein kräftiger Anlauf hierzu; der Kantianismus in seiner vollen Reinheit wird über die metaphysische Methode triumphiren. Nur die wahre Kant'sche Lehre also ist es, was uns die Zukunft bringen wird, geläutert von ihren Schlakken und befreit von ihren entstellenden Hüllen.

Der zweite Zielpunkt, zu welchem die ganze neuere Philosophie unveränderlich hinstrebte, ist die Psychologie, rein auf unser Selbstbewußtsein begründet, als Mittelpunkt der gesammten Philosophie, als die Sonne, von welcher alle übrigen philosophischen Wissenschaften ihr Licht empfangen. Alle philosophischen Begriffe sind ja Erzeugnisse der menschlichen Seele; das logisch Richtige und Unrichtige; das ästhetisch Schöne und Häßliche, das Sittliche und das Unsittliche, das Recht und das Unrecht und was sonst noch Problem der Philosophie werden kann, sind nur verschiedene phsychische Bildungsformen; ja selbst die inneren Kräfte und Gründe der Außendinge, soweit wir dieselben überhaupt zu

erkennen im Stande sind, vermögen wir nur in Analogie mit unserm eignen Seelensein zu erkennen, als dem einzigen Sein, welches wir überhaupt in seiner vollen Wahrheit und Innerlichkeit aufzufassen im Stande sind. Die gesammte übrige Philosophie also ist nichts anderes als eine angewandte Psychologie.

Das Uebersinnliche — dies wird sich als bleibender Gewinn von Kant's kritischem Unternehmen stets von Neuem bestätigen — ist für das menschliche Erkennen unerreichbar; nur im Glauben und Ahnen vermögen wir uns demselben zu nähern, und in Bezug darauf also ist keine allgemeingültige und allgemein geltende Theorie, keine volle Einstimmigkeit der Ansichten zu erwarten. Die religiösen Ideen werden den subjectiven Bedürfnissen gemäß in alle Zukunft hin auf mannichfaltige Weise begründet werden können, und die Religionsphilosophie als Wissenschaft kann weniger Philosophie über die Gegenstände der Religion sein, als Philosophie über das unabhängig von der Philosophie entwickelte religiöse Bewußtsein. Dagegen alle Gegenstände der innern Erfahrung (— zu diesen also gehört das religiöse Bewußtsein nicht! —) sind einer allgemein-gültigen Erkenntniß fähig. Dasjenige freilich, was man bisher als empirische Psychologie gegeben hat, ist nicht von dieser Art, und wir werden dazu einer neuen psychologischen Methode bedürfen, bei der jedoch die Bemühungen früherer besonnener Denker nicht umsonst gewesen sein werden. —

Diese neue Psychologie, nach naturwissenschaftlicher Methode, war nun Beneke's Lebenswerk, wodurch er seinen Namen dauernd in die Annalen der Geschichte der Psychologie eingegraben hat. Damit hat er, gleichzeitig mit seinem Rivalen Herbart, die Arbeit von Fries gründlicher wieder aufgenommen, indem er formell die von Fries schon am Anfang des Jahrhunderts geforderte besonnene Selbstbeobachtung nach der in den Naturwissenschaften mit so großem Erfolg geübten analytisch-inductiven Methode Bacon's, sachlich den Fries'schen Gedanken der anregbaren Selbstthätigkeit des Ich oder der sinnlichen Vernunft zum Aus-

gangspunkte nahm und, nach Fries' Vorgang, die sogenannten Seelenvermögen als bloße Wirkungsweisen des Seelenseins faßte. Auf die Psychologie arbeitete Beneke seit seinem ersten literarischen Hervortreten, als den Mittelpunkt der Philosophie, unermüdlich hin *). Sein Erstlingswerk, die „Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens" (1820) sprach dieses Centrum deutlich aus. Seine „Grundlegung zur Physik der Sitten" (1822) wollte eine Naturlehre der Sitten sein und die Gesetze des Sittlichen aus der psychologischen Erfahrung erkennen. Der Physik der äußern Natur stellt er eine Physik der Seele gegenüber, und als Theile dieser ergeben sich ihm die Physik des Denkens, die Physik der Gefühle des Schönen und Erhabenen, die Physik des Rechts und Unrechts, die Physik des Sittlichen und Unsittlichen. Aus den natürlichen Grundverhältnissen der menschlichen Seele leitete er das System der Metaphysik und Religionsphilosophie ab. Alle diese verschiedenen Zweige hat Beneke während eines Vierteljahrhunderts seit seiner Rückkehr an die Universität Berlin, während der Zeit der Herrschaft des Hegel'schen Systems und seiner versuchten Widerlegung durch den Offenbarungsphilosophen Schelling, mit unermüdlichem Fleiß und wirklicher Anstrengung des Denkens und Forschens in besondern selbständigen Werken, dem widerstrebenden romantischen Zeitgeiste zum Trotz, bearbeitet. Daneben aber blieb sein Hauptaugenmerk fortwährend die Psychologie und ihre immer gründlichere wissenschaftliche Bewältigung. Es waren auf die „Erfahrungsseelenlehre", in den Jahren 1825—1827 die „Psychologischen Skizzen", 1824 die „Beiträge zur rein wissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde", 1826 die Schrift über „das Verhältniß von Seele und Leib", 1833 das „Lehrbuch der Psychologie", 1845 dasselbe in zweiter Auflage und erläuternde Aufsätze dazu, unter dem Titel „die

*) Eine zusammengedrängte Darstellung der psychologischen Lehren Beneke's findet der Leser in dem 3. Hefte des 2. Bandes der Zeitschrift „Psyche", S. 129 — 150.

neue Psychologie", 1850 die „pragmatische Psychologie", als Anwendung der Seelenlehre auf das Leben, endlich in den Jahren 1851—1853 das „Archiv für pragmatische Psychologie" gefolgt.

Von Beneke's aristotelischer Arbeitsseligkeit gelten in Wahrheit die Worte John Herschels, die im Jahre 1841 in der Quarterly Review zu lesen waren und die Beneke selbst im ersten Bande seiner pragmatischen Psychologie anführte: Nur die stärksten und kräftigsten Constitutionen, von Seiten des Geistes wie des Leibes, empfinden eine Freude an angestrengter Thätigkeit und fühlen einen spannenden Trieb, den Schwierigkeiten zum Trotz große oder fern liegende Ziele zu verfolgen. Auch die meisten unter diesen bedürfen des Stachels fremder Theilnahme und fremden Beifalls, damit sie rüstig auf ihrer Laufbahn fortschreiten. Und groß in der That und edel-unabhängig muß der Geist sein, welcher von keiner Schwierigkeit aufgehalten, von keiner angestrengten Arbeit ermüdet, auch wenn ihm äußerer Beifall fehlt, in der Ausbildung eines nützlichen Planes oder in der Verfolgung einer mühsamen Untersuchung Reize finden kann, welche ihn in den Stand setzen, die einen auf sich zu nehmen, zu ertragen oder zu besiegen und des andern zu entbehren! — Nur Pädagogen und Schulmänner waren es, welche in den Vierziger Jahren Beneke's psychologische Grundanschauungen beifällig aufnahmen, namentlich Dreßler und Raue, denen während der letzten Lebensjahre Beneke's sich Börner, Ueberweg, Dittes anschlossen, während seit Kurzem der Oberlehrer Neugeboren in Kronstadt eine Vierteljahrschrift für die „neue Seelenlehre" in's Leben treten ließ.

V.

Während die antiromantischen, realistisch-empirischen Philosophen Fries, Schopenhauer, Herbart und Beneke mehr oder minder vereinsamt wider Wind und Strom des Zeitgeistes ankämpften und nur mit äußerster Anstrengung ihre Richtung behaupten konnten, hatte der dialektische

Vollender der philosophischen Romantik als preußischer Staatsphilosoph von Berlin aus eine Schule gegründet, die im Jahre 1827 ein aus Staatsmitteln unterstütztes exclusives Organ in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" erhalten hatten.

Ein Menschenalter gerade war verflossen, seit Hegel zuerst in Briefen an Schelling den jugendlichen Flug seines Freundes ad astra bewundert und mit ihm vom freien Geiste der Aufklärung erfüllt war. Einem Tübinger Repetenten vom Jahre 1794 war der junge, frühreife Schelling zu aufgeklärt für das Jahrhundert erschienen, und im nächsten etwa würden seine Grundsätze am Platze sein. Aber der schwäbische Repetent hatte das alte Wort vergessen: tempora mutantur et nos mutamur in illis; er hatte an der Hand der Geschichte die Erfahrung noch nicht gemacht, daß auch im Reiche des Geistes auf Revolutionen nothwendig Reactionen folgen. Drei Jahrzehnte hatten hingereicht, um die beiden revolutionären jungen Theologen als Vertreter der Restaurationstendenzen des neuen Zeitalters wirksam zu finden. Damals, als der Jugendmuth in ihren Köpfen sprühte, durfte sich Hegel über Schelling freuen, daß er ihn auf dem alten Wege antreffe, wichtige theologische Begriffe aufzuklären und nach und nach den alten Sauerteig auf die Seite schaffen zu helfen. Er durfte glauben, die Zeit sei gekommen, da man mit der Sprache freier heraus gehen könne und dürfe. Er durfte im Jahre 1795 an Schelling schreiben, die Orthodoxie sei nicht zu erschüttern, so lange ihre Profession mit weltlichen Vortheilen verknüpft, in das Interesse des Staates verwebt und verwachsen sei; aber es möge sich der Mühe verlohnen, die Theologen, die aus Kant's Schriften kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gothischen Tempels herbeiführten, in ihrem Ameiseneifer möglichst zu stören, ihnen Alles zu erschweren, sie aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fänden und ihre Blöße dem Tageslichte ganz zeigen müßten. Er durfte dem Freunde zurufen, Vernunft und Freiheit sollten ihrer beider Losung und ihr Vereinigungspunkt die unsicht-

bare Kirche bleiben. Er durfte gegen ihren beiderseitigen Freund Hölderlin des durch keinen Eid besiegelten Bundes gedenken, der freien Wahrheit nur zu leben und den Frieden mit der Satzung, die Meinung und Empfindung regle, nie einzugehen, mit der „trägern Wirklichkeit" niemals zu „unterhandeln"!

Jetzt, beim Ablauf des dritten Jahrzehntes, wie hatten sich die Zeiten, wie hatten sich mit ihnen die beiden nun Männer gewordenen Jugendfreunde geändert! Mit dem Restaurationszeitalter hatte der restaurative Geist ihres Philosophirens sich zurecht gefunden! Bei Schelling, der dem ältern und später gekommenen philosophischen Freunde, früher reif schon damals voraus war, war die Reactions- und Restaurationstendenz des Philosophirens, wie wir sahen, längst entschieden, unzweifelhaft hervorgetreten und wirksam geworden. Aber auch Hegel blieb darin nicht zurück. Das revolutionäre Stadium seiner Philosophie schloß mit der Phänomenologie des Geistes und mit seinen Jenenser Vorlesungen ab. Im Jahre 1805 hatte Hegel die Natur als die reale Existenz Gottes und das Denken des Menschen von ihm als die Existenz Gottes als reinen Wesens gefaßt. Gott galt ihm nicht als ein Geist außer der Natur und dem menschlichen Selbstbewußtsein, sondern seine Existenz als der seiner selbstbewußte Geist war ihm das wirkliche, menschliche Selbstbewußtsein. Gott und Weltgeist fielen ihm schlechthin und ohne Rest zusammen; es sei dem Weltgeiste endlich gelungen, alles fremde, gegenständliche Wesen von sich abzuthun und endlich als absoluten Geist sich zu erfassen; der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, habe aufgehört, die begriffene Geschichte (so schloß die Phänomenologie) bildet die Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre, nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit!

Die restaurative Tendenz begann unbewußt und vollzog sich mit kaum sichtbarer Allmählichkeit. Die Logik des Nürn-

berger Rectors wurde speculative Theologie, wie er sie selber nennt; jede logisch-metaphysische Kategorie sollte als eine Definition des Absoluten gelten. Was das Identitätssystem als absolute Vernunft oder Indifferenz von Natur und Geist kurz abgefertigt und als Identität des Objectiven und Subjectiven an die Spitze des Systemes gestellt hatte, sollte jetzt wirklich als solches erwiesen werden. Die Schelling'sche Definition des Absoluten sollte als das Resultat der Hegel'schen Logik herausspringen und diese damit der Natur- und Geistesphilosophie als Unterbau und eigentliche Grundwissenschaft dienen. Das Schelling'sche Prius von Natur und Geist oder dasjenige in Gott, was noch nicht Gott sei, d. h. Gott, wie er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes sei, betrachtet und begrifflich durchgeführt werden. Hegel nannte dies auch reine Idee, d. h. die Idee im abstracten Elemente des Denkens. Aber schon ein humoristisch-scharfsinniger Landsmann Hegel's, der Professor der Mathematik Pfaff in Erlangen, konnte sich damals beim Erscheinen der Hegel'schen Logik nicht erwehren, brieflich gegen Hegel zu äußern, daß er nur Postulate und keine Beweise darin finde, und ironisch zu fragen, ob solches Speculiren etwa darum von speculum (Spiegel) komme, weil dieses spiegelnde Denken Spiegelfechterei sei? Hatte doch Hegel selbst brieflich gegen den mathematischen Landsmann geäußert, daß außer seinen — des Philosophen — Gedanken an der Sache Nichts und seine Gedanken außer der Sache Nichts seien!

Hegel wurde der logisch-methodische Vollender des Schelling'schen Identitätssystemes. Er war der sammelnde Genius Schelling's, indem er die abenteuernde, phantastische Zerstreuung der Richtungen und Standpunkte des Schelling'schen Philosophirens in's Centrum des abstracten Begriffs führte. Er war zweitens die nothwendige Ergänzung Schelling's nach der Seite hin, die von Schelling ganz vernachlässigt worden war. Er nahm die praktische Seite der Fichte'schen Wissenschaftslehre in das Identitätssystem herein und unternahm es, die Grundgedanken der

Fichte'schen Sittenlehre ebenfalls vom Standpunkt des Identitätssystemes durchzuführen, indem er demselben die Lehre vom objectiven Geist beifügte. Letzteres geschah in der im Jahre 1817 in Heidelberg erschienenen „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", die aus den im Winter 1816 — 1817 daselbst gehaltenen Vorträgen über das Ganze des Systemes hervorgingen. Die Logik (und Metaphysik) trat als erster Theil und eigentliche Grundwissenschaft in dasselbe ein; die Naturphilosophie folgte als zweiter Theil, die Geistesphilosophie schloß das Ganze als dritter Theil. Die Naturphilosophie Hegel's hielt Fichte's Primat des Geistes vor der Natur fest, ist aber im Uebrigen in der Auffassung der Stufenreihe der Naturentfaltung und in der Bestimmung der Stufen als mechanischer, physikalischer und organischer Natur im Wesentlichen Schellingisch. In ähnlicher Weise sucht Hegel im ersten Abschnitte der Philosophie des Geistes, in der Lehre vom subjectiven Geist oder der Psychologie die von Schelling selbst im System des transscendentalen Idealismus entwickelte psychologische Ansicht der Wissenschaftslehre mit dem „verklärten Spinozismus" des Identitätssystemes zu vereinigen. Im anthropologischen Theil der Lehre vom subjectiven Geist wird der Mensch als Naturwesen gefaßt, im phänomenologischen Theil wird das der Natur als dem Nicht-Ich sich entgegensetzende Ich als Bewußtsein betrachtet, im dritten Abschnitt tritt der Geist als mit der Natur versöhnt und frei auf, und zwar als theoretischer oder Intelligenz und als praktischer oder Wille, in deren verschiedenen Entwickelungsstufen. In der Lehre vom objectiven Geist hat Hegel (wie Erdmann treffend sagt) zu Kant's Titelblatt einer die Rechts- und die Tugendlehre einschließenden Metaphysik der Sitten das Buch geschrieben. Der Rechtsstandpunkt aber, wie die Moralität bilden bei Hegel nur untergeordnete Momente im Sittlichen, worin die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat, die Verwirklichung des vernünftigen Staates aber als das Ziel der Weltgeschichte betrachtet werden, die eben nichts anderes sei, als das Werden des vernünftigen Staates

oder die Verwirklichung der Freiheit. Aber der Geist als Subjectivität sowohl, als auch als objectiver Geist ist gleichwohl noch nicht wahrhaft frei, und der Mensch fühlt es, daß es über allen diesen weltlichen Weisen seines Daseins, innerhalb deren die Versöhnung nur gesucht wird, noch eine höhere geben muß. Diejenige Sphäre nämlich, in welcher der Geist allein von allen Widersprüchen befreit, gewissermaßen absolvirt und allen beengenden Schranken seines endlichen Daseins enthoben und ganz frei ist, ist erst die Sphäre des absoluten Geistes. Diese Versöhnung wird objectiv dargestellt in der Kunst und als objectiv angeschaut im Kunstgenusse; sie wird subjectiv als eigene gefühlt und als Versöhnung der allgemeinen Macht selbst erfahren und geglaubt in der Religion; endlich erhebt sich das Bewußtsein dieses Versöhntseins zur Form des subjectiv-objectiven Denkens oder des vollendeten Wissens in der Philosophie, die sich selbst und ihre Geschichte begreift. Die beiden Seiten des Geistes in seiner Objectivität, wie er vorzugsweise Gott heißt, und des Geistes in seiner Subjectivität machen die Realität des absoluten Begriffs aus, der als die absolute Einheit dieser seiner beiden Momente der absolute Geist ist.

Mit der „Encyclopädie der phylosophischen Wissenschaften" war Hegel's System abgeschlossen; das Identitätssystem war in der Form des logischen Begriffes architectonisch-methodisch gegliedert als absoluter Idealismus vollendet. Was Schelling in Jena erstrebt hatte, war durch Hegel zur wirklichen Leistung erhoben; worin Schelling selbst den Kern seines Philosophirens, in wissenschaftlicher Form ausgeprägt, hätte anerkennen müssen, hätte er die hierzu nöthige neidlose Unbefangenheit besessen und wäre er nicht selbst mittlerweile vom Standpunkte des Identitätssystemes zu „mehr positiven Ansichten" (wie er sich im Jahre 1809 ausdrückte) dürfen wir sagen: fortgeschritten? nein wir müssen vielmehr sagen: zurückgefallen. Noch weiter zurückgefallen, als der wissenschaftliche Vollender seiner romantischen Jugendphantasie! Denn wie uns der Inhalt der Weltanschauung

des Identitätssystemes bereits als die Frucht der philosophischen Romantik sich darstellt, so ist Hegel nicht blos im Prinzip mit Schelling einverstanden, sondern trifft auch im Resultate wesentlich mit ihm zusammen, nur in der Methode weicht er von ihm ab. Nicht überwunden hat Hegel die Philosophie der Romantik, sondern begrifflich zu einer dürren Scholastik vollendet. Schelling kam über die bilddenkende Phantasie nicht hinaus; Hegel erhob sich zu Begriffsphantasmen und scholastischen Sophismen. In Beider philosophischem Thun kam der Abfall von Kant's kritischen Prinzipien, der Rückfall in den Dogmatismus des Uebersinnlichen und die romantische Verquickung der Erfahrungswelt mit den Hirngespinnsten der Einbildungskraft, vor denen Kant gewarnt hatte, zum Vorschein. Schelling ist der Neuplatoniker, Hegel der Neuaristoteliker in der philosophischen Romantik der nachkantischen Philosophie. Beide haben den Restaurationstendenzen des romantischen Zeitgeistes im Prinzip auf dieselbe Weise und nur in der Methode und Ausführung verschieden Vorschub geleistet. Beider Philosophie ist der wissenschaftliche Ausdruck dieses restaurativen Zeitgeistes geworden; nur daß in Folge der Ambiguität des Hegel'schen Begriffsformalismus die Hegel'sche Philosophie bei einem Theil ihrer Jünger in den revolutionären Idealismus umschlug, von welchem Schelling und Hegel ursprünglich ausgegangen waren, während der positive Offenbarungsphilosoph Schelling in dem Streben, den Restaurationsphilosophen Hegel noch zu überbieten, die Philosophie der Romantik bis zur Caricatur aller Philosophie hinaufschraubte und ihr Donquixote wurde.

Mit Hegel's Uebergang nach Preußen, im Herbst 1818, begann die Restaurationstendenz des nun fertigen Systemes des Absoluten ihre Früchte zu tragen und sich als absoluter „Restaurationsidealismus" in's Breite zu entfalten. Von der Höhe des alle Wirklichkeit in sich fassenden absoluten Begriffs aus erstrebte Hegel das doppelte Freundschaftsbündniß mit dem Glauben und der Frömmigkeit einer- und mit dem politischen Conservatismus andererseits. Das Vehikel dieses

Bemühens war in der Vorrede zur Rechtsphilosophie im Jahre 1820 mit dem famosen Satze ausgesprochen worden: „was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig". Und der Humor dabei ist in den Worten des Narren bei Shakespeare enthalten: „Seht mir doch dies Zeitalter! Eine Redensart ist nur ein lederner Handschuh für einen witzigen Kopf: wie geschwind kann man die verkehrte Seite herauswenden". Die Zweideutigkeit dieser Hegel'schen Phrase liegt nämlich in der Möglichkeit begründet, darin entweder auf das „wirklich" oder auf das „ist" den Ton und das Hauptgewicht fallen zu lassen, und je nachdem das Eine oder das Andere geschieht, entsteht ein ganz verschiedener Sinn. Das Eine Mal wird das Wirkliche als das Bestehende für vernünftig erklärt und damit gerechtfertigt; das andre Mal liegt die Consequenz darin, daß was am Bestehenden sich nicht als vernünftig erweist, auch nicht als wahrhaft wirklich seiend, d. h. nur als Schein und Zufälliges in der Erscheinungswelt gelten kann. Mit letzterer Hinterthür war dem Geiste der Schein des Rechts der Kritik gewahrt, wovon er jedoch als politisch brauchbares und hoffähiges Organ allerbescheidentlichst keinen Gebrauch macht. Unter dem Scheine, den verneinenden und destructiven Tendenzen in Kirche und Staat gegenüber den Wahrheitskern und die Vernunft im historischen Staate und in der historischen Religion mit Hülfe des philosophischen Begriffs zu Ehren zu bringen, wird darauf Verzicht geleistet, das Nichtvernünftige und Unberechtigte am Bestehenden an's Licht zu stellen, und in ihrer Geschmeidigkeit gegen die bestehende Wirklichkeit bringt der Philosoph des absoluten Begriffs in der Rechtsphilosophie den auf den Karlsbader Beschlüssen ruhenden Polizeistaat des Restaurationszeitalters, in der Religionsphilosophie die kirchliche Orthodoxie zu Ehren. Mit seiner Reaction gegen den fanatischen Enthusiasmus des souveränen Gefühls, das Fries verfocht, und gegen die quietistische und pietistische Mystik des romantischen Zeitalters, als deren Vertreter der spätere Schelling gelten konnte, verbündete sich bei Hegel die Reaction gegen die Aufklärungstendenz

und das progressive Streben, gegen das kritische Verhalten zum objectiv Gegebenen in Religion und Sitte, welches in der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie herrschender Grundzug war. Und die nachgiebige Accommodation des diplomatischen Philosophen, der in jüngern Jahren nur der freien Wahrheit leben zu wollen sich gelobt hatte, an das Ueberlieferte und Bestehende in Kirche und Staat, ist es auch gewesen, die den alten Schlosser dazu brachte, Hegel'n geradezu seinen Platz unter den Romantikern anzuweisen, indem er sein Urtheil dahin abgiebt: Schelling und Görres in München, Hegel in Berlin und Schlegel, Steffens und die andern Romantiker, soweit sie auch von einander abweichen, kamen darin überein, daß sie die Grundsätze der französischen Revolution verschmähten, der vernünftigen Forschung und Geistesfreiheit abschworen und die alten Zustände für besser gefunden haben, als die neuen. —

Mit solchem Verfahren aber, mit solchen Grundsätzen, wie sie Hegel in seiner Religionsphilosophie angewandt hat, ist der theologischen Willkür und Sophistik Thür und Angel geöffnet. Auf diesem Wege, wonach die religiöse Vorstellung vom Begriffe nur in der Form verschieden sei und mit letzterm wesentlich denselben Inhalt haben könne, läßt sich im religiösen Gebiete so ziemlich Alles als beziehungsweise vernünftig rechtfertigen, wie es aus irgendwelcher Vernunft zu irgend einer Zeit hervorgegangen ist. Der Mann aber, der die Weltgeschichte für das Weltgericht erklärt, mußte — wollte er ehrlich und folgerichtig verfahren — auch in der Entwickelung des religiösen Bewußtseins neben dem relativ Vernünftigen auch das relativ Unvernünftige, d. h. das im Fortschritt des sich vertiefenden und aufklärenden Bewußtseins Ueberwundene aufzeigen. So aber verfuhr er blos apologetisch, nicht kritisch, und brachte durch seine willfährige Accomodation an die religiöse Vorstellung jenen „neuen und höchst eigenthümlichen Rationalismus" in der Theologie auf's Tapet, der über dem Bemühen, den „trüben Wein des kirchlichen Dogma zu klären" und die „Morgenröthe

des Friedens zwischen Wissen und Glauben" zu verkündigen, das kritische Geschäft mit vornehmer Miene als antiquirt betrachtete und den Verstand seines ersten Rechtes beraubte. Restauration war das Geschäft des speculativen Religionsphilosophen. Die Wiederherstellung der vom Verstande auf ein Minimum reducirten Kirchenlehre (sagt Hegel) ist das Werk der Philosophie; der Inhalt des Dogma flüchtigt sich in den Begriff und findet durch das Denken seine Rechtfertigung. Seine scholastisch-sophistische Meisterschaft hat der Apologet der confessionellen Orthodoxie namentlich an der Lehre von der Einheit der Naturen in Christo, der göttlichen Trinität und der Versöhnung bewiesen. Aber der unbefangen gläubigen Frömmigkeit, die im religiösen Gefühl und in der Vorstellung lebt, ist mit der speculativen Aus- und Umdeutung des kirchlichen Dogma so wenig gedient, daß sie darin vielmehr einen Verrath an der Sache des Glaubens erblickt. Und ganz im Interesse dieses letztern geschah es darum, wenn Eschenmayer in Tübingen im Jahre 1834 in der Schrift: „die Hegel'sche Religionsphilosophie, verglichen mit dem christlichen Prinzip" das falsche Spiel und die Spiegelfechterei aufdeckte, welches Hegel und die Hegel'schen Theologen Daub in seinen Recensionen in den Jahrbüchern der Hegel'schen Schule und Marheineke in der zweiten Auflage seiner christlichen Dogmatik als Wissenschaft (1827), nach dem Vorgang Göschel's mit dem dogmatischen Christenthum trieben. Letzterer nämlich hatte 1829, nachdem er Göthe's Faust am Hegel'schen Begriff gemessen, in seinen „Aphorismen über Wissen und absolutes Nichtwissen" die Hegel'sche Philosophie für das wahre, das begriffene Christenthum erklärt. Das bisher nur in Vorstellungen „herumnebelnde" Christenthum sei durch Hegel zu Verstand gebracht und der endliche Friede zwischen Wissen und Glauben, den der Glaubens- und Gefühlsphilosoph Jacobi für unmöglich gehalten, glücklich erreicht. Dafür hatte ihn Hegel in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik mit dankbarem Händedruck begrüßt, sowie dem Berliner Staatsphilosophen selbst für seine Rechtsphilosophie der Minister

Altenstein ein dankbar anerkennendes Schreiben hatte zukommen lassen, worin ihm das Lob ertheilt wird, der Philosophie die einzig richtige Stellung zur Wirklichkeit gegeben zu haben, indem er darauf bringe, das Gegenwärtige und Wirkliche zu erfassen und das Vernünftige in der Natur und Geschichte zu begreifen. Wollen sich ja doch die Hüter des Bestehenden selbst vorbehalten, die Zukunft zu bauen!

Und doch hatte Hegel's Gegner Herbart im Jahre 1831, noch vor Hegel's Tode das Wort aussprechen können, daß die Hegel'sche Philosophie als Fortsetzung von etwas Früherem zugleich Moment für etwas Künftiges sei. Wie es zuging, daß sich aus der starren Puppe der vollendeten romantischen Begriffsphilosophie der geflügelte Schmetterling, ein lebendig kritischer Geist entfaltete, werden wir noch kurz anzudeuten haben, wenn wir zuvor den Altmeister der philosophischen Romantik auf seinem Rückzug zum „legendenträumenden" München begleitet und seine dortigen Geistesthaten kennen gelernt haben.

Achter Abschnitt.

Schelling als Akademiker und Professor in München und Berlin.

I. Schelling's neue Situation in München. Stahl und Krause. II. Die Hegel'sche Schule und Schelling nach Hegel's Tode bis zum Wendepunkt des Jahres 1840. III. Schelling als philosophischer Messias in Berlin und die Pharisäer wider ihn auf seinem Gange zum Grabe. IV. Schelling's positive und negative Philosophie V. Schelling's Philosophie der Mythologie und Offenbarung. VI. Schluß: Rück- und Vorblick.

I.

Seit seinem Uebergang nach Berlin war es kein Zweifel mehr, daß Hegel Schule machen wollte. Er hatte den ersten Jünger, den er bereits in Heidelberg gewonnen, Hinrichs, mit einer Vorrede zu dessen Schrift: „die Religion im innern Verhältniß zur Wissenschaft", worin an das Denken die Forderung gemacht worden war, daß die Ergebnisse desselben mit dem Glauben übereinstimmen sollten, im Jahre 1822 beim Publikum eingeführt. Eine an's Abergläubische grenzende Verehrung für Hegel hatte Mußmann ausgesprochen. Henning hatte seine „Prinzipien der Ethik" an der Leiter der Hegel'schen Kategorien geschichtlich ablaufen lassen. Gabler, der schon in Jena Hegel's Zuhörer geworden war und in Berlin später sein Nachfolger ward, hatte in seiner Propädeutik einen Theil der Hegel'schen Phänomenologie zu verdeutlichen gesucht. Rötscher und Hotho hatten als Aesthetiker, Gans und Michelet als Rechtsphilosophen, letzterer überdies als Moralist, Daub und Marheineke als Kirchenväter des neunzehnten Jahrhunderts, sich zur Fahne des absoluten Geistes bekannt.

Und während der Vollender des Identitätssystemes die Meister der genannten Jünger zu Berlin um seine Flügel versammelte, war in München die neue Universität eröffnet worden (1826), mit welcher König Ludwig sein neudeutsches romantisches Athen zu vollenden dachte.

Der zwei und sechszigjährige Baader hatte als Honorarprofessor im Herbst 1826 seine Vorlesungen begonnen. Schubart war ein halbes Jahr später von Erlangen nach der Stadt des Heils übergezogen, und Schubart's „alter lieber Freund Ringseis", der Freund des „edeln theuern" Ministers von Lerchenfeld, der „Hippokrates in der Pfaffenkutte", der mit der Lehre vom Leben und der Heilkunde Dreieinigkeit, Gebet und Sakramente in Verbindung brachte, hatte das Seinige gethan, um auch für Schelling einen Platz an der Universität zu erobern. Im Sommer 1827 endlich schrieb dieser, in der Zeit seines Harrens auf die Offenbarung der Stimme des Herrn, die ihn an die Ufer der Isar zurückrufen sollte, aus dem Regnitzthale an Schubart nach München, er sehe es als Gottes Willen an, daß seine Rückkehr dorthin und sichere Anstellung bei der Universität entschieden sei. Er habe für dieselbe Nichts gethan, ja in seinem Innern sei etwas gewesen, das sich, wenn auch nicht ihm (— Schelling unterschied, wie Sokrates, von sich sein Dämonium im Innersten, Troxler's doppelte Psyche! —) damit schmeichelte, daß etwas dazwischen träte. Denn München, das nach geometrischer Messung fast noch einmal so hoch liege, als Erlangen, sei auch in geistiger Hinsicht ein Ort, an welchem der Wind gar leicht und oft aus allen Enden zugleich blase! Im Herbst 1827 zog er endlich über, als ordentlicher Professor an der Universität mit der Stelle eines Generalconservators bei der Akademie der Wissenschaften, worauf die Wahl zum Vorstande derselben bald folgte. An der Universität war ihm ein alter Mönch, Florian Meillinger, ein in der Philosophie ganz obscurer Name, als College beigegeben. Noch in demselben Jahre sprach sich der Akademiker Schelling in den Jahresberichten der Akademie der Wissenschaften dankbar

„über die Absichten des Königs Ludwig" aus. Gleichzeitig war auch Joseph Görres, der „Odysseus der deutschen Romantiker", in München als im Hafen der Ruhe eingezogen. Die „Standrede an den König Ludwig", die Görres dem Churfürst Maximilian von Baiern in den Mund legte, hatte seine Berufung als Professor der Geschichte zur Folge, als welcher er „das in Kampf und Streit stets wachsende Reich Gottes in der Geschichte zu deuten" übernahm. Die Geschichte im Sinne des romantischen Königs und zur Verherrlichung des Katholicismus aufzufassen, dazu hatte sich Görres durch seine politisch-kirchlichen Flugschriften als den rechten Mann erwiesen. Es dauerte nicht lange, so gab er eine Probe seiner Geschichtsconstruction aus den Principien der ultramontanen Weltanschauung in seiner Schrift: „über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte" (1830), worin er nach der Norm des biblischen Siebentagewerks der Schöpfung die ganze Weltgeschichte gliederte.

Mit Schelling (schreibt Görres am 22. December 1827 an seine Tochter Sophie) hat sich's lange geschoben, bis wir uns einander nahe gekommen, weil wir uns gegenseitig verfehlt. Es ist sonderbar um ihn: die natura naturata in ihm ist gerade nicht angenehm. Es ist etwas Animales, Ungestümes, Unbezwungenes in ihr (— also der alte Adam des „sthenischen" Wesens von Jena her! —) und daneben wieder etwas Schlumperiges, Abgetragenes, Abgespannntes und Altmodisches, Rack in schwarzlakirter japanischer Schale. Aber er ist gescheidt, leicht verstehend, gehalten und klug und hat ein ehrliches blaues Auge, was mir an ihm am Besten gefällt. In Ermangelung eines Bessern hat sich die protestantische Partei ihm submittirt, ob sie gleich dabei große Bedenklichkeiten nnd Vorbehalte hat.

Im Jahre 1828 war Eduard von Schenk, der bisher Director des obersten Schul- und Kirchenraths und Curator der Universität in München gewesen, Minister des Cultus und Unterrichts geworden. Im Anfang der zwanziger Jahre mit dramatischen Dichterversuchen beschäftigt,

hatte er sich durch den Wunderthäter Hohenlohe, im Hinblick auf die neu aufgehende Gnadensonne, zum rechten Glauben bekehren lassen, und Anselm Feuerbach hatte über ihn bereits im Jahre 1822 in einem Brief an Elise von der Recke richtig geweissagt, daß von diesem vornehmen Poeten nichts Gutes zu erwarten sei. Faselei und Pfafferei sei sein Ganzes, und wehe uns (fügt er hinzu), wenn die Zeit kommt, wo er seine poetische Schreibfeder aus der Hand legen wird, um sie mit einem andern Instrument zu vertauschen! — Diese Zeit war jetzt gekommen, und der Geheimerath von Schenk wurde Mitglied und Chef der Müchener Camarilla, der Partei der Finsterlinge, welche im Jahre 1828 öffentlich erklärte, daß die Universität München dazu bestimmt sei, die Wissenschaft wieder in den Dienst der Kirche zurückzubringen, und daß diese Universität künftig von allen protestantischen Lehrern gereinigt werden müsse. Nur mit Schelling und Schubert (hieß es, wie uns Feuerbach erzählt) mache man eine Ausnahme, weil beide, obwohl dem formellen, äußern Bekenntniß nach Protestanten, doch ihrer Gesinnung und dem Geist ihrer Lehre nach mit den Rechtgläubigen auf gleichen Zweck hinarbeiteten.

Schelling hatte Vorlesungen über Philosophie der Mythologie gehalten, und im Herbstmeßkatalog waren „Mythologische Vorlesungen, erster Band", unter den herausgekommenen Schriften angekündigt. Wer aber danach fragte, erhielt den Bescheid, daß der gedruckte erste Band erst mit dem zweiten ausgegeben würde, der jedoch vergebens anf sich warten ließ. Einige Exemplare des ersten gelangten nichts desto weniger in's Publikum, woraus es sich erklärt, daß ein solches Exemplar bei Versteigerung der Lachmann'schen Bibliothek in Berlin zum Vorschein kam. Herr von Schenk widmete dem apokryphischen Mythologen, der mittlerweile Vorstand der Akademie der Wissenschaften geworden war, im Jahre 1830 den dritten Theil seiner Schauspiele mit dem huldigenden Bekenntniß:

Natur und Dichtung, Wahrheit mit dem Schönen,
Die neue Kunst vermählen mit der alten,
War Göthe's Streben, und Er hat's errungen!
Gott und Natur im Geiste zu versöhnen,
Das neue heil'ge Dogma mit dem alten
Erhabnen Mythos: das ist Dir gelungen!

Der romantische Dichter mußte im Jahre 1831, in Folge einer energischen Landtagsdeputation, seine Entlassung nehmen! Aber Schelling's Lehrweise kam der Partei, welche jener diente, fortwährend trefflich zu Statten. Er hielt in diesem Sinne 1829 zur Feier des Königlichen Geburtstagsfestes eine Rede und 1830 eine „Rede an die Studierenden" (1831) und gab 1831 in den Jahresberichten der baierischen Akademie der Wissenschaften neue Proben aus den „Weltaltern" über die arabischen Namen des Dionysos und über eine Stelle im Homerischen Hymnus an Demeter.

Noch ehe Schubert für das Sommersemester 1827 aus Erlangen in der romantischen Metropole Baierns eingetroffen war, hatte — wie sich dort die Elemente wunderlich mischten — auch der Naturphilosoph Oken, zuerst als Privatdocent, bald als Professor, seine Vorlesungen begonnen und machte (wie Schubert seinem „Freund und Gevatter" Schelling noch nach Erlangen meldete) dem frommen Forscher auf der Nachtseite der Naturwissenschaften etwas bange wegen der Stellung, die beide als sehr ungleiches Gespann an dem gleichen Fuhrwerke zu einander einnehmen würden. Und es ist wahr, man konnte sich kaum eine größere Kluft denken, als wie solche zwischen diesen beiden naturphilosophischen Männern bestand, welche jezt durch eine seltsame Ironie des Schicksals als Collegen an einer und derselben Universität lehrten. Und doch hatten beide ein Vierteljahrhundert früher, als die Schelling'sche Naturphilosophie ihre ersten Jünger gewann, eine Weile auf dem Boden einer und derselben Weltansicht mit einander gestanden oder wenigstens zu stehen scheinen können. Schelling selbst und seine naturphilosophischen Anhänger hatten zu Anfang des Jahrhunderts Oken zu den Ihrigen gezählt.

Aber während Oken die ursprünglichen Prinzipien der Schelling'schen Naturphilosophie, wie sie in den Jahren 1797 — 1800 von ihrem Urheber entwickelt worden war, recht eigentlich zu folgerichtiger Durchführung und Vollendung brachte, wie dies in ähnlicher Weise mit dem Identitätssystem durch Hegel geschah, dessen logische Begriffsbestimmung Oken naturphilosophisch umsetzte; während Oken auch das Identitätssystem vom Jahre 1801, das ohnedies nicht bis zur Geistesphilosophie gelangt war, lediglich als Naturphilosophie faßte, die Köppen'sche Auslegung des Schelling'schen Absoluten als des Nichts ernstlich adoptirte, den Geist als letztes und höchstes Naturproduct und Psychologie, Wissenschaft und Kunst als Theile und Ausläufer der Physik bestimmte: — hatte sich Schelling und sein getreuer pedisequus und Gevatter Schubert allgemach zu „höhern" und „tiefern" Offenbarungen hinaufgeschwungen. Gleichzeitig mit Schelling's neuer Lehre, wie sie in den „philosophischen Untersuchungen" vom Jahre 1809 aufgestellt worden war, hatte Oken sein naturphilosophisches Haupt- und eigentliches Lebenswerk, das er „seinen Freunden Schelling und Steffens" dedicirte, das Lehrbuch der Naturphilosophie" herauszugeben begonnen. Er war diesem Standpunkte treu geblieben bis zur dritten, im Jahre 1843 erschienenen Auflage. Wegen dieser Treue gegen seine Ueberzeugungen hatte er im Jahre 1818, nach seiner Betheiligung am Wartburgfeste, um seiner Zeitschrift „Isis" willen, seine Professur aufgegeben und hatte neun Jahre lang in bedrängten Verhältnissen vom Ertrag seiner schriftstellerischen Thätigkeit gelebt.

Die Naturphilosophie (so hatte sein Lehrbuch gelehrt) ist die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt, von dem Zerfallen des Absoluten in eine Vielheit von Erscheinungen, und wie es in dieser Welt dennoch fortwirkt. Gott ist aber das Ganze, neben welchem Nichts sein kann, in welchem vielmehr die ganze Welt verschlossen liegen muß. Die Naturphilosophie, sofern sie die Genesis der Welt darstellt, stellt die Genesis der Gedanken Gottes

dar; sie muß die Formen aufsuchen, in denen Gott denkt, und indem sie dies thut, stellt sie die Formen der Welt dar; sie ist darum in ihren höchsten Prinzipien Theosophie. Alle Realität kann sich nur in der Vielheit offenbaren; wo diese ist, ist die Wirklichkeit verschwunden, sie ist Zero oder Null geworden. Alles Realwerden ist nicht ein Entstehen von Etwas, das vorher nicht gewesen, sondern nur ein Extensivwerden der Idee, ein Heraustreten der Idee aus sich, und alles Realwerden der Idee ist ein Endlichwerden. Das Reale ist gleich dem Idealen, es ist nur das Zersplitterte, endlich gewordene Ideale. Beide sind eins und dasselbe, nur unter zweierlei Formen. Das Eine Wesen hat eine ideale Form, die Form der reinen Einheit, und eine reale Form, die Form der Zerfallenheit. Die Monas unterliegt keinen Zeit- und Raumbestimmungen, sie ist weder endlich noch unendlich und doch beides, sie ist ewig. Dies ist das Absolute. Die Charaktere des Zero fallen mit den Charakteren des Absoluten zusammen: das Zero als Zero hat schlechthin gar kein Prädikat, es ist das Unaussprechbare, das Absolute ohne alle Bestimmung. Absolutes und Zero sind wesentlich Eins. Es ist nichts real, als das Absolute selbst; alles Einzelne ist Nichts für sich; in ihm ist nur, oder vielmehr es selbst ist nur das Absolute, aber nicht das Absolute an sich, sondern dieses Absolute als bejaht. Die Existenz des Einzelnen ist keine Existenz, sondern nur die Existenz des Absoluten unter einer beliebigen Wiederholung; denn Sein und Bejahen sind eins, und die Fortdauer des Seins ist ein fortdauerndes Setzen des Absoluten oder des Nichts. Es existirt nichts als das Nichts, nichts als das Absolute, nichts als das Ewige rc., und alle einzelne Existenz ist eine Trugexistenz, alle einzelnen Dinge sind Nichtse, die aber bestimmt worden sind. Die Dauer des Einzelnen ist die Dauer des Absoluten; das Absolute muß sich in Ewigkeit setzen, weil es sonst Nichts wäre, es muß aber auch in Ewigkeit die Position aufheben, weil es sonst ein blos Endliches wäre. Daher ist die Gesammtheit des Endlichen gleich ewig mit dem Absoluten; alles Verschwinden des End-

lichen ist ein Zurückgehen in das Absolute. Es ist aus dem Nichts entstanden, und ist selbst das seiende Nichts, daher muß es auch wieder in das Nichts zurückgehen. Aber dieser Rückgang gelingt nie; die Seele der Dinge wird nicht vernichtet, indem sie dieselben verläßt, sie geht wieder in Gott zurück. Nur die Seelenwanderung existirt, deren Weg durch Gott geht, und das Verschwinden und Erscheinen der Individuen ist nur eine Metamorphose des Einen in das Andere. Zwei Tendenzen also sind im Absoluten, welche beide ungetrennt Eins sind. Es hat die Tendenz, sich zu setzen, und auch die Tendenz, sich aufzuheben. Es ist Selbstposition von sich selbst; das Realwerden des Absoluten ist eine Selbsterscheinung des Absoluten. Das Selbsterscheinen des Absoluten ist Selbstbewußtsein, das selbstbewußte Absolute ist Gott. Gott ist das seiende (selbstbewußte) Nichts. Die Weltschöpfung ist nichts anderes, als der Selbstbewußtseinsact Gottes; er schöpft die Welt aus sich, und das Vorstellen Gottes ist das Schöpfen der Welt. Die Dinge sind nur Vorstellungen Gottes; Gott denkt, und dieses in Gott Gedachte ist ein reales Ding. Würde Gott nicht denken, so wäre keine Welt, und er wäre selbst nicht. Ein Naturkörper ist ein erstarrter, krystallisirter Gedanke Gottes. Gott kam erst zum Selbstbewußtsein durch das gesprochene Wort, die Welt; da nun Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit denkt, so muß auch die Welt, sein Gedankenreich, von Ewigkeit zu Ewigkeit, d. h. ohne Anfang und Ende sein. Mit dem Entstehen der Realität ist wesentlich die Triplicität gesetzt: nämlich das Setzende oder das absolute Zero, das Gesetzte oder das relative Zero und die ganze Selbsterscheinung. In diese drei Formen oder Ideen zerfällt das Absolute ursprünglich. Sie werden durch ihr wiederholtes Erscheinen selbst zu aller Mannigfaltigkeit; alle Dinge sind aus der Dreiheit ausgegangen, Alles ist die Dreiheit selbst in ihrer Wiederholung. Auf der ersten Idee oder dem ohne Bewegung, ohne Zeit und ohne Ausdehnung in sich ruhenden Urwesen beruht Alles; es ist die Position schlechthin, der schwebende Punkt im All, um den sich Alles sammelt und von dem Alles aus-

geht. Durch das Setzen entsteht Succession, Zeit; das Handeln der Uridee besteht in einem ewigen Wiederholen des Wesens; die Zeit ist nur das thätige Denken Gottes, das Wechseln der Dinge ist die Zeit. Indem aber die Zeit jeden ihrer Momente auch aufhebt, giebt es Nichts, was nicht zwei Prinzipien oder Polarität enthielte. Die Zeit ist Urpolarität und deren Offenbarung ist Bewegung. Die Urbewegung ist nur im Kreise möglich, weil sie Alles ausfüllt; Kreisbewegung aber ist Leben, beständiges Zurückkehren in sich; die Welt und Alles in ihr ist daher lebendig. Die Belebung ist ein Abfall von Gott, denn sie ist das Bestreben, selbst das Absolute sein zu wollen. Jedes lebende Ding ist ein doppeltes: ein für sich bestehendes und ein in das Absolute eingetauchtes; in jedem sind zwei Prozesse, ein individualisirender, belebender, und ein universalisirender tödtender. Je mehr ein Ding von dem Mannigfaltigen des All's in sich aufgenommen hat, desto belebter ist es, desto ähnlicher ist es dem Absoluten. Ein einzelnes Ding, welches alles Einzelne in sich aufgenommen hat, wäre in seiner Einzelheit gleich dem Absoluten selbst, es wäre das reale Absolute, und die Schöpfung wäre damit geschlossen. Ein solches Geschöpf ist der endliche Gott, der leiblich gewordene Gott, der Mensch. Der Mensch ist Gott, vorgestellt von Gott; Gott ist ein Mensch, vorstellend Gott in seinem Selbstbewußtsein. Die Gestalt Gottes sind die Raumdimensionen, die mathematischen Kategorien. Der material gesetzte Gott ist die Natur, und die unmittelbare Position Gottes ist Aether. (Mit dem Aether hatte auch Hegel in Jena seine naturphilosophischen Vorlesungen begonnen.) Der Aether steht von Ewigkeit her mit sich selbst in Spannung, indem er in zwei Pole aus sich herausgetreten ist, als das Gleichbild des seienden Gottes. Die Action der Aetherspannung wirkt nach der Linie, und diese lineare Thätigkeit ist Licht, das Leben oder Denken des Aethers, die erste Erscheinung Gottes, der leuchtende Gott. Die andre Aetheraction, die auf Lösung der Spannung geht, ist die Wärme, das Resultat des Lichts. Wärme mit Licht ist Feuer, die Allheit des Aethers, des seienden Gottes; es

giebt kein höheres und vollkommeneres Symbol Gottes, als das Feuer. —

Mit diesen Prinzipien hatte Oken dem empirischen Detail seiner naturphilosophischen Anschauungen den speculativen Unterbau gegeben, den er selbst Mathesis oder die Lehre vom Ganzen nannte. Sie entspricht der Logik und Metaphysik, als der Grundwissenschaft im Systeme Hegel's; und man kann sagen, sie ist die Hegel'sche Logik und Metaphysik, naturphilosophisch angeschaut, im Sinne des ursprünglichen Schelling'schen Identitätssystemes betrachtet. Im Jahre 1802, da Oken den Grundriß seiner Naturphilosophie handschriftlich bei mehreren naturphilosophischen Freunden hatte circuliren lassen, mußte sich Schelling mit der theosophischen Naturphilosophie des genialen Göttinger Privatdocenten im Wesentlichen einverstanden finden. Und was die Begriffsbestimmungen des Absoluten angeht, so hätte der Verfasser der skeptisch-ironischen Aphorismen über das Absolute in Bouterwek's „Neuem Museum", es hätte Köppen in seiner Darstellung der Schelling'schen Philosophie des absoluten Nichts die romantische Ironie dieser Identificirung des Absoluten und des Nichts nicht entschiedener an's Licht stellen können, als es im Jahre 1809 von Oken geschehen war. Aber eine solche naturphilosophische Theosophie war in dem Lande, wo Baader seit 39 Jahren in Wort und Schrift seine naturphilosophisch-theosophischen Phantasien gelehrt hatte, sie war unter König Ludwig's Auspicien ein offenbarer Anachronismus. Oken's Auftreten an der Universität zu München war nichts anderes, als die — von Oken selbst wohl ernstlich gemeinte, nichtsdestoweniger aber unbegreifliche, im Lichte der Zeitverhältnisse als eine ungeheure Ironie des Schicksals, des Hegel'schen Weltgeistes erscheinende — dramatisch-lebendige Ausführung jener fünfundzwanzig Jahre früher auf dem Papier erschienenen Persiflage der Schelling'schen Träumereien. Und als nun mit dem Erscheinen der zweiten Auflage von Oken's Naturphilosophie (1831) solche längst verschollenen Klänge in dem frommen München der ultramontanen

Camarilla zu Ohren kamen, wie sie gleich Anfangs bei dem dortigen Auftreten Oken's, des Sauls unter den Propheten, dem Gedächtniß des frommen Schubert gar seltsam in die Ohren der Erinnerung hatten klingen müssen; so war leicht zu diviniren, daß ein solches heterogenes Element sich mit der Münchener Atmosphäre unmöglich lange vertragen könne. Schubert war kaum in Oken's Nähe gelangt, als er schon symbolische Träume bekam, die ihm „etwas bange" machten, und es dauerte nicht lange, so brachen „Kampeleien" (wie er nach Erlangen an Gevatter Schelling schreibt) zwischen Oken und ihm aus. Daß auch zwischen Oken und Schelling selbst sich kein — wenigstens kein freundliches — Verhältniß gestaltete, geht aus der Notiz hervor, daß Oken, der öfters in Schelling's Vorlesungen bemerkt wurde, sogar anwesend gewesen sein soll, als dieser Oken's Lehre, ohne jedoch dessen Namen zu nennen, kindisch nannte. Oken hat auch einige Mal in Baader's Vorlesungen hospitirt, welcher dessen Logik für „nahezu komisch", seine Metaphysik für „spielend" und seine Weltanschauung im Ganzen für „seicht" hielt. Dagegen konnte Oken seinerseits auf Schelling's theosophische Träumereien und auf Baader's phantastische Cruditäten nur mit einem mitleidigen Lächeln blicken. Es geht daraus hervor, was es mit der Phrase Michelet's auf sich hat, mit Ausnahme von Steffens sei es Schelling gelungen, fast alle Häupter seiner Schule damals in München um sich zu versammeln. Bei der Zählung der Häupter seiner um ihn versammelten Getreuen wird Schelling damals wohl nicht über den Einen Schubert hinausgekommen sein, da ihm sein ehemaliger Mitarbeiter an den Jahrbüchern der Medicin, Oken, „kindisch" vorkam, Görres seine eigenen Wege ging, vom Geruche der Heiligen und dem faulen Holz der Wunder des Mittelalters geleitet, und der Verkehr mit Baader nach Schelling's Rückkehr nach München nicht wieder in Gang kam. Schelling hatte nicht blos den fühern Freund nicht wieder aufgesucht, sondern auch die vornehme Miene angenommen, als sei er weit über Baader

hinaus. Dieser seinerseits besuchte zwar hin und wieder Schelling's Vorlesungen, um (wie er sagte) von dieser einzigen und letzten Philosophie einige Reliquien auf seine fernere Wanderschaft mitnehmen zu können; er fand aber, daß Schelling erfolglos an der Vertirung des Spinozismus in's christlich-Jacob-Böhme'sche laborire und seine Naturphilosophie, die ehemals ein saftiger Wildbraten gewesen, jetzt als Ragout mit christlicher Sauce in München wieder servire. Von „dieser christlich sein sollenden und sein wollenden Philosophie, die eine Johanniskirche prophezeihe", hielt der Jacob Böhme des Katholicismus nicht viel. Die neue Philosophie Schelling's mit ihrer Offenbarungstheorie (erklärte damals Baader brieflich) sei eine schöne Büßende, die sich noch mit zu viel Süße ihrer faute passée erinnere. Und in einem gegen Schelling gerichteten Aufsatz, aus den Jahren 1828—1832, bekennt er, was ihm bei der Schelling'schen Prophezeihung einer Johannsikirche am meisten gefallen habe, sei ein junger katholischer Theolog gewesen, welcher ganz entzückt von dieser philosophischen Apokalypse sich gegen Baader geäußert und also auch Einer von jenen vielen seiner Brüder gewesen, die sich soweit übertölpeln ließen, den Protestantismus als eine und zwar wesentliche Form der christlichen Kirche und als diese ergänzend zu betrachten, welche also die Difformation nicht mehr erkennen und wissen, die leider durch diese Reformation das ganze Christenthum erlitten. —

Urtheilte so der katholische Theosoph über den protestantischen, so fällt, an den Prinzipien der kritischen Philosophie gemessen, der eine so gut wie der andere, und der pietistische Naturphilosoph Schubert nicht minder wie der naturalistische Naturphilosoph Oken, der philosophischen Romantik und dem Abfall von Kant's Grundsätzen anheim. Ueber die Prinzipien freilich ließ sich zu allen Zeiten nicht disputiren, und so mußte sich freilich in den Augen der Münchener Gläubigen und Frommen, um nicht mit Anselm Feuerbach „Finsterlinge" zu sagen, das Urtheil über das mystisch-theosophische Kleeblatt Baader-Schelling-Schu-

bert anders, als über den crassen Heiden und Naturalisten Oken gestalten, sobald sie aus der zweiten Auflage seines „Lehrbuchs der Naturphilosophie" (1831) sich schwarz auf weiß überzeugen konnten, weß Geistes Kind derselbe war. Diese Partei, welcher außer Schelling und Schubert, unter den Protestanten an der katholischen Universität vor Allen Oken ein Stein des Anstoßes war, betrieb eifrig eine Versetzung des Naturalisten und Heiden, gewissermaßen zur geistigen Wiedergeburt, nach dem protestantischen „Pietisten-neste" Erlangen, und da es Oken nichts half, durch eine veröffentlichte spöttische Erklärung sich Ruhe vor dem Gesindel zu verschaffen, so nahm er im Jahre 1832 den Ruf als Professor der Naturgeschichte an die neu errichtete Universität Zürich an, wo er (1833—1841) seine „Allgemeine Naturgeschichte für alle Stände" verfaßte, die seinen Ruhm in die weitesten Kreise trug.

Schelling's treuer Schubert hatte im Sommer 1827, ehe noch Schelling nach München übergesiedelt war, sich gegen denselben brieflich nach Erlangen dahin geäußert, daß er es den sogenannten naturphilosophischen Lehren seines Collegen Oken gegenüber, für seinen Beruf halte, zu zeugen von dem Einen Schöpfer und Erhalter aller Dinge, vom Sein und Wesen unserer für ein Leben der Ewigkeit geschaffenen Seele und von einer Welt des Geistigen überhaupt. Er unternahm es, die „Geschichte der Seele" darzustellen. Die im Sommer 1829 begonnene Ausarbeitung dieses seines eigensten Lebenswerkes wollte in dem „Drahtkäfig" zu München, wie er selber bekennt, nicht recht gehen, dagegen im September und Oktober zu Botzen in Tyrol wurde sie flott. Hier wurde ihm die sehnende Seele fruchtbar und zeugungskräftig im geistigen Zug und Flug nach dem fernen Freund und Lehrer Schelling, der damals aus den vergilbten Blättern seines Jacob Böhme und aus der Noth und Pein seiner „Weltalter", an deren Herausgabe er abermals laborirte, in die frische Wirklichkeit der Böhme'schen Wälder sich geflüchtet hatte und in Karlsbad zwischen den alten Granitfelsen weilte, aus denen das heiße Wasser spru-

delt. Fünf Tage dieses Septemberaufenthaltes waren für Schelling dadurch merkwürdig, daß er während derselben allen Groll, der ihm seit Jahren in der Seele gährte, vergaß und „in alter cordater Freundschaft mit Hegel" verbrachte.

Im Jahre 1830 erblickte Schubert's liebstes Kind, die „Geschichte der Seele" das Licht der Welt. Die geistreich-poetische und gemüthlich-phantasievolle Weise, in welcher der Schaum der Wissenschaft abgeschöpft wird, während ein buntes gelehrtes, theils physiologisches, theils psychologisch-geschichtliches Material hinter die einzelnen Abschnitte verwiesen wird, hat dem Werke einen großen Leserkreis gewonnen, indem es im Laufe von dreißig Jahren vier Auflagen erlebte. Wer aber darin Wissenschaft, Eingehen in die psychologischen Probleme und ernstes Bemühen um die Bestimmung der psychologischen Verhältnisse sucht, wird sich getäuscht finden. Was die Seele, als das über dem Leibe gelegene Gebiet sei; wie sie sich von dem ebenfalls der überleiblichen Sphäre angehörigen Geist unterscheide; wie die geheimnißvolle Ueberkleidung der Seele, als des eigentlichen Prinzips der Individualität, mit dem Leibe sowohl als mit dem Geiste zu denken sei: darüber findet der Leser keine Auskunft in den gemüthlichen Träumen der frommen Phantasie Schubert's, welchem Aufgabe und Endzweck der Psychologie darin besteht, zu beschreiben das Ausgehen der Seele zuerst in den buntfarbigen Schein der leiblichen Gestaltung, die das Leben nur sinnbildlich erfaßt, dann in das Wesen des Menschen, und wie endlich in diesem die Seele zu sich selber und zu Gott komme.

In demselben Jahre, da Schubert's Geschichte der Seele erschien, hielt Schelling abermals im Sommer keine Vorlesungen, und als darüber die Zeitschrift „Hesperus" ihre Glossen machte, wurde das Publikum in der Augsburger Allgemeinen Zeitung belehrt, daß der Geheime Hofrath in diesem Semester mit allerhöchster Erlaubniß darum kein Collegium gebe, weil er eben ein neues Werk bearbeite, das auch in diesem Jahre noch erscheinen werde. Und wirklich zeigte der Herbstmeßkatalog 1830 „Mythologische

Vorlesungen, von Schelling, erster Band" als herausgekommenes Werk an. Wer aber bei der Verlagshandlung danach suchte, dem wurde bedeutet, der erste Band sei ganz gedruckt, werde aber erst mit dem zweiten ausgegeben.

Dagegen gewann Schelling vor dem Publikum einen neuen Jünger an dem Juristen Stahl, einem Erlanger Zuhörer, welcher im Jahre 1830 mit der Schrift „die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" hervortrat, worin die gläubige, christlich-germanische Richtung in die Rechtswissenschaft eingeführt und die politische Reaction und Restauration vom philosophischen Standpunkt aus zu rechtfertigen unternommen wurde. Das Werk brachte die erste, noch zurückhaltende Kunde vom neuschelling'schen Systeme, das der große Lehrer in Erlangen und München in der Tasche hatte. Nicht unser Philosophiren (sagt Stahl oder vielmehr „der in Stahl gehüllte Schelling"), sondern nur die Offenbarung durch Christus ist im Stande, uns Menschen zu befriedigen. Darum ist die Theologie der Mittelpunkt aller Wissenschaft, und das Geschäft der letztern, Gott allen seinen Offenbarungen nach zu erkennen. Aus der unmittelbarsten Erfahrung, nämlich aus der Betrachtung unser selbst und der Welt, erkennen wir, daß Gott nothwendig ein Subject im Universum außer den Dingen, eine ihrer selbst bewußte, liebende und freie Persönlichkeit sei, die aus der unendlichen Menge des Möglichgewesenen nicht durch Nothwendigkeit, sondern durch einen bestimmten schaffenden Act der Freiheit die gerade jetzt vorhandene Welt gewollt, beziehungsweise nach ihrem Ebenbilde, also vollkommen in Gott und frei, geschaffen habe. Den Menschen indessen habe die Versuchung geplagt, nicht blos in Gott, sondern auch selbständig zu sein, zu dem Ende aber die böse Lust zu kosten; anstatt ihrer aber Herr zu werden, sei er ihrer Herrschaft und so der Sünde verfallen. Mittelst der Buße Christi wurde die Menschheit wieder mit Gott, dem Dreieinigen, versöhnt. Wie jedes einzelne Geschöpf ein Abbild Gottes, so solle die Mehrheit der Geschöpfe sein Reich bilden, dessen Begriff der sei, daß es von einem Höheren beherrscht werde. Die Menschheit ist geschaffen, damit sie das wahre, d. h. das

ewige Reich Gottes sei. Sie ist darum aus dem Zustande des Sündenfalles zum Zustande ihrer Bestimmung, mittelst des mit der Weltgeschichte zusammenfallenden zeitlichen Gottesreiches, hinzuführen. Dies geschieht durch Schicksale und Begebenheiten, so daß der Plan Gottes vollbracht wird, ohne daß ihn die Menschen wollen und kennen. Von Zeit zu Zeit aber greift Gott durch Offenbarung und Wunder in die Geschichte ein, bis zuletzt durch die ungeheuerste Wunderwirkung Gottes, die Auferstehung der Todten, das ewige Reich kommen wird, in welchem die Menschen Eines Wesens und Wollens mit Gott werden. Wie aber der einzelne Mensch in seinem zeitlichen Dasein eines Leibes als Werkzeuges des Geistes bedarf, so bedarf auch die Menschheit als zeitliches Reich eines Leibes als Werkzeuges für die Beherrschung und Führung. Als Band, welches freie Wesen zusammenhalten soll, kann dieser Leib nur sittlicher Natur sein; in seiner Gliederung ist er das Recht, und zwar nach den drei Hauptrichtungen der Vernunft auch dreifach gegliedert, nämlich nach Freiheit in das Vermögen und Eigenthum, als dem Symbole der Macht Gottes über den Stoff, nach der Liebe in die Familie und Ehe als Symbol der Erzeugung des Sohnes aus dem Vater, und nach der Seite des Selbstbewußtseins und des heiligen Geistes in Staat und Kirche. Wie nun im Weiteren die Rechts- und Staatslehre des Christenthums hier vorgetragen werden soll, so wird darin unter Anderm ein göttliches Recht der Könige gelehrt, die nicht im Namen des Gesetzes, sondern in göttlicher Vollmacht und nach kirchlicher Krönung als Symbol der Herrschaft Gottes auf Erden regieren. Die Volksvertretung nach Ständen, als historische Verfassung, sei nicht im Sinne von Stellvertretung, sondern eines Fürsprechers und Patrons. Den letzten Grund seiner Ermächtigung und Verpflichtung, wie seine höchste Norm und Richtschnur habe der Staat in der christlichen Religion, d. h. in dem Bande, mit welchem Gott das Bewußtsein der Menschen an sich gebunden hält, und in der Erkenntniß über ihr Verhältniß zu ihm, das er ihnen mittheilt. Gegen alle Secten, welche einem Wunderglauben folgen, sei von diesem christlichen Staat eine gewisse

Toleranz zu üben, nicht aber gegen die Afterkirchen der Bekenner einer bloßen Vernunftreligion, welche keine Offenbarung annehmen. —

Stahl's „Rechtsphilosophie nach geschichtlicher Ansicht" galt Jahre lang als einzige authentische Mittheilung über die von Schelling verheißene positive Philosophie. Sie war die auf eine höhere Potenz erhobene Hegel'sche Rechtsphilosophie, und als nach Hegel's Tode einige naseweise Schüler sich's herausgenommen hatten, die Prinzipien des Meisters links zu wenden und in theologischer und politischer Beziehung radicale Consequenzen daraus zu ziehen, war es der romantische Rechtsphilosoph Stahl, welcher im Jahre 1840 zur Steuer dieses Unfugs und als Schelling's Vorläufer nach Berlin berufen wurde. In eben dem Maße aber, als Stahl der Mann nach Schelling's Herzen war, mußte sich dieser abgestoßen fühlen von einem durch widrige Geschicke nach München verschlagenen Denker, der — obwohl in wesentlichen Punkten seiner Weltanschauung mit Schelling übereinstimmend — den Muth gehabt hatte, seit einem Vierteljahrhundert auch eigene, nichtschelling'sche Gedanken zu lehren und damit gegen den Strom des Zeitgeistes anzukämpfen, dem Schelling huldigte. Dieser Mann war Krause, dessen eifrigster Jünger, Freiherr von Leonhardi, in den Jahren 1830—1832 ein Zuhörer Schelling's war. Gerade aber im Gegensatze zu den praktischen Consequenzen der philosophischen Romantik, zur romantischen Rechts- und Staatsphilosophie des Neuschellingianers Stahl liegt der eigentliche Kern des Krause'schen Systemes.

Um sechs Jahre jünger, als Schelling, hatte Krause seit dem Jahre 1794 in Jena neben Theologie besonders Mathematik, unter Fichte und Schelling Philosophie studirt und sich daselbst im Jahre 1802, ein Jahr später als Hegel und Fries, als Privatdocent der Philosophie habilitirt. In der innigen Verbindung der Mathematik mit der Philosophie, deren Nothwendigkeit er zum Thema seiner Habilitationsschrift gewählt hatte, stimmte er mit seinem Collegen

Fries und mit dem zu gleicher Zeit mit Krause in Jena studirenden Herbart überein. Das lebendige Interesse, welches damals durch Fichte und Schelling in Jena geweckt worden war, war auch Krause zu Statten gekommen, und er hatte, gleich Hegel und Fries, sich neben Schelling einen Kreis von begeisterten Zuhörern für seine Vorlesungen über reine Mathematik, Naturphilosophie, Naturrecht und Logik erworben. Bald nach Schelling's Abgang nach Würzburg hatte auch Krause Jena verlassen, wo er einen Grundriß des Naturrechts (1803), der „historischen Logik" (1803), des „Systemes der Mathematik" (1804) und den Anfang eines „Systemes der Philosophie" (1804) im Druck hatte erscheinen lassen. Im theoretischen Theil seiner philosophischen Weltanschauung wirkte Schelling's Einfluß mächtig nach; dagegen waren es im praktischen Gebiete Fichte'sche Anschauungen, welche — obwohl in Schelling'schem Gewande — bei Krause sich eigenthümlich gestalteten. Während eines mehrjährigen Aufenthaltes in Dresden hatte sich Krause mit Kunststudien beschäftigt und namentlich der Musik sich mit besonderer Vorliebe gewidmet. Dort wurde er Freimaurer und glaubte in dieser Brüderschaft die bildungsfähigen Keime des Menschheitsbundes zu finden, dessen Idee ihm als Consequenz des Fichte'schen Begriffs der sittlichen Gemeinde durch Bekanntwerden mit den Ideen St. Simons entstanden sein mochte, dessen erste Schriften gerade damals erschienen. In Folge der Polemik, die er in einem Werke über die Freimaurerei (1810) gegen die Geheimnißkrämerei des Ordens sich erlaubt hatte, wurde er aus der Loge ausgeschlossen. Seine Ideen über die Entwickelungs- und Fortbildungsfähigkeit der Freimaurerbrüderschaft legte er in demselben Jahre im ersten Theile seines „Systemes der Sittenlehre", in seinem „Tagblatt des Menschheitslebens" und 1811 in seinem „Urbilde der Menschheit" dar. Nachdem er sich im Jahre 1814 in Berlin mit einer „Rede über das menschliche Wissen und den Weg, dazu zu gelangen", als Privatdocent habilitirt, aber nach Fichte's Tode sich vergebens um dessen Lehrstuhl beworben

hatte, trat er, nach Dresden zurückgekehrt, 1816 in mehreren Werken mit Bemühungen um eine Reinigung und Reform der philosophischen Kunstsprache hervor, deren Anwendung in seinen eigenen später veröffentlichten Werken der Verbreitung und Anerkennung seiner Philosophie ebenso hinderlich wurde, als sein Zerwürfniß mit den Freimaurern, nach der Versicherung seines Biographen, insofern für ihn verhängnißvoll wurde, als die Feindschaft des Ordens viel dazu beitrug, ihm überall den Eintritt in den Staatsdienst zu verschließen. Nach mehrjähriger theoretischer und praktischer Beschäftigung mit dem Mesmerismus, auf Kosten seiner Gesundheit, nahm er die Philosophie wieder auf und hielt zu Anfang des Jahres 1823 vor Männern und Frauen aus den gebildeten Ständen in Dresden „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft", die er später (1829) im Druck erscheinen ließ. Er ging darauf nach Göttingen, wo er sich — jetzt zum dritten Male als Achtundvierzigjähriger — als Privatdocent habilitirte, aber durch überhäufte Vorlesungen und Privatstunden, die er zur Erhaltung seiner Familie übernehmen mußte, und daneben durch Ausarbeitung verschiedener philosophischer Schriften seine Gesundheit untergrub. Als im Jahre 1830 sein Schüler Ahrens, der sich als Privatdocent in Göttingen in die revolutionäre Bewegung des Jahres 1830 verwickelte, sein Vaterland hatte verlassen müssen, wurde gegen den Verkündiger des Menschheitsbundes eine Criminaluntersuchung eingeleitet, welcher durch freiwillige Entfernung von Göttingen sich zu entziehen, ihm an die Hand gegeben wurde. Der kranke und schwer gebeugte Mann kam (1831) nach München, um sich dort durch mathematisch-philosophische Abhandlungen, die er bei der Akademie der Wissenschaften einreichte, an der Universität zu habilitiren und wo möglich eine Honorarprofessur zu erlangen. Nun wollte aber das Unglück, daß auf Betrieb seiner Göttinger Verfolger in München wegen ihm schuldgegebener Zauberei (Mesmerismus?) und St. Simonismus eine Polizeiuntersuchung über ihn verhängt wurde. Und der vorsichtige Vorstand der Akademie, Geheimehofrath

Schelling, fand es bedenklich, den Vortrag eines auf diese Art anrüchigen Mannes, der in Jena sein College gewesen, in der Akademie stattfinden zu lassen. Noch vor der Untersuchung der gegen ihn erhobenen Anklagen sollte Krause aus Baiern ausgewiesen werden. Baader's Bemühungen, die Behörden über den Mißgriff aufzuklären, gelang es, das bereits im März 1832 ausgefertigte Ausweisungsdekret rückgängig zu machen und dem Angegriffenen Schutz für die Zukunft zu sichern. Nach Erledigung der Untersuchung wollte der Minister Fürst von Wallerstein, dem sich Krause persönlich vorgestellt hatte, ihn für die Münchener Universität gewinnen, und die meisten Mitglieder der philosophischen Facultät, sogar der alte philosophische Mönch Meilinger, sprachen sich günstig darüber aus. Nur Schelling erklärte sich gegen Krause's Zulassung, weil die Münchener Universität ein geschlossenes Ganze sei, in das man keine neuen Elemente aufnehmen dürfe. Krause war im September von einem mehrwöchentlichen, wie es schien, für seine Gesundheit förderlichen Aufenthalt in Partenkirchen nach München zurückgekehrt, als ein Schlaganfall am 27. September seinem Leben ein Ende machte.

Was war nun das „neue Element" in Krause's Philosophie, welches nach der Ansicht des in Ehren und Würden stehenden Schelling in das „geschlossene Ganze" der Münchener Universität nicht passen sollte? Der Parasit Oken, der fünf Jahre lang an dem wissenschaftlichen Körper derselben, zu Schelling's und Schubert's Verdruß, schmarozt hatte, war glücklich in die Schweiz abgelenkt. Gehörte etwa Krause's Philosophie in eine und dieselbe Kategorie mit der Oken'schen? Daß dies nicht der Fall war, wußte Schelling so gut, wie Baader, und wiewohl in des Letzteren Augen Krause's Lehre nicht frei war von den „Elementen einer bewußten Widersetzlichkeit gegen das Wahre", so konnte ihn diese Ueberzeugung doch nicht abhalten, sich warm für einen vom Unglück verfolgten Denker, der eine Stätte der Ruhe suchte, zu interessiren. Oder war Krause's krause philosophische Terminologie das

störende fremde Element? Aber die Baader'sche war kaum weniger apart, und Schelling hatte sich recht wohl in dieselbe zu finden gewußt! Oder war vielleicht gerade der Umstand, daß Baader sich Krause's angenommen hatte, für Schelling's „neidlosen" Edelsinn ein Motiv, sich dessen Absichten entgegenzustellen? Oder wollte er denselben deswegen nicht neben sich lehrend wissen, weil sich so Etwas wie von Schaam, dem überzeugungstreuen Krause gegenüber, im Innern des philosophischen Proteus regte? Denn so nahe verwandt die Philosophie beider erschien, sobald man nur auf die theoretische Seite der Weltanschauung sieht und die puristische Terminologie Krause's in's Schelling'sche übersetzt, so entgegengesetzt waren die Ziel- und Schwerpunkte des beiderseitigen Philosophirens. Schelling hatte stets nur die Vergangenheit im Auge und ging auf die Rechtfertigung des Bestehenden aus; seine Phantasie von einer zukünftigen Johanneskirche aber war eine vage, blasse Allgemeinheit, womit sich der Theosoph der Kirchengeschichte als Prophet meinte legitimiren zu können. Krause dagegen strebte in die Zukunft und hatte seinen philosophischen Träumen, wie sie nüchternen Hütern des Vergangenen erscheinen mochten, einen ganz bestimmten, lebensvollen Inhalt zu geben gewußt. Schelling glaubte durch eine philosophisch-theosophische Geheimlehre, die sich auf mündlichem Wege unter seinen Zuhörern fortpflanzte, ohne sich vor die Kritik der literarischen Oeffentlichkeit zu wagen, der Welt das Heil zu verkündigen, das ihr aus dem Schooße der Speculation hervorgehen sollte. Krause polemisirte gegen alle Geheimthuerei und gab sich rückhaltlos, wie er war, dachte und fühlte, dem öffentlichen Urtheil Preis, weil er sich bewußt war, daß ihm die allgemeinen Sympathien gewiß waren, sobald man den praktischen Kern seiner Welt- und Lebensansicht erfaßt habe. Schelling's Pathos war, wenn man den Antheil persönlicher Eitelkeit und Ruhmsucht in Abzug brachte, rein theoretischer Art, auf das Verständniß vergangener Geschichten rein um ihrer selbst willen gerichtet, Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Krause's

Philosophiren war von einem durchaus praktischen Pathos getragen, dessen Inhalt mit seinem persönlichen Selbstgefühle verschmolz. Er fühlte sich als Vorherverkündiger neuer religiöser und sittlicher Zustände; er war der deutsche Saint Simon, cum grano salis, ohne die excentrische Leidenschaftlichkeit des Franzosen, ohne dessen Einseitigkeit und philosophische Unklarheit. Krause, der Freimaurerphilosoph, wollte (darauf hat mit Fug und Recht sein begeisterter und geistvoller Schüler Leonhardi schon vor fast zwei Jahrzehnten hingewiesen) eine Philosophie, welche die Lücke zwischen der reinen Speculation und der reinen Empirie, der Theorie und der Praxis, auszufüllen im Stande und zugleich einfach und reich genug sei, um die Thatsachen des Lebens, die socialen Umgestaltungen anzuerkennen, die sich seit den letzten Menschenaltern immer bestimmter ankündigten; — eine Philosophie, die sich gleich frei zeige einerseits von der scholastischen Unterthänigkeit unter mehr und mehr dahin siechende Gestaltungen des Staats und der Kirche, wodurch sich die neue Modespeculation der Schelling's, Hegel's, Stahl's kirchlichen und politischen Quacksalbern empfahl, wie andererseits von der Oede und Kahlheit einer über die bloße Verneinung des Bestehenden sich nur selten erhebenden Opposition; — eine Philosophie, die der menschlichen Thätigkeit und der von Andern zu früh für abgeschlossen erklärten Geschichte ein neues Feld eröffne, indem sie die Menschen anleite, schon jetzt sich zu rüsten für die Strebungen und Kämpfe einer neuen Zeit; — eine Philosophie, welche dadurch, daß sie Geschichte und Ideal, den Weltzustand und das Weltideal mit gleicher Klarheit als Glieder eines einheitlichen Lebensganzen erfasse, zu einem idealen Streben und Schaffen die Menschen aufrufe, ohne sie der wirklichen, bestehenden Welt zu entfremden, die sie vielmehr anerkennen und verständlich zu machen suche, indem sie das Bestehende nicht damit als gerechtfertigt oder gar als vernünftig nachgewiesen zu haben glaube, wenn sie zeige, wie es sich allmählich gebildet habe; eine Philosophie vielmehr, welche mit der Unvollkommenheit der Vergangenheit und den

Mängeln der Gegenwart durch die Aussicht auf eine thätig zu erringende bessere Zukunft versöhne und die Möglichkeit zeige, mit voller Hingebung dem Bestehenden anzugehören und zugleich an der vollen Wahrheit des Urbildes festzuhalten; — eine Philosophie, welche innerhalb der Reihe progressiver historischer Ideale die Punkte anzeige, an denen die Menschheit, ihrem innern Drange folgend, angelangt sei, sowie, durch historisch-philosophische Weiterbestimmung des Ideals dem Zeitgeist die Wege vorzeichne, auf denen die zum Selbstbewußtsein erwachte und zur Selbstergreifung des Steuerruders bereite Menschheit berufen sei, die Schäden auszuheilen, die an ihrem Lebensmarke zehren; — eine Philosophie endlich, welche die Heilung des gegenwärtigen Zustandes weder allein oder vorzugsweise von Um- oder Neubildung politischer Institutionen, noch blos von einer blos materiellen Verbesserung des industriellen Gesellschaftslebens und eben so wenig blos von einer Wiederbelebung und Höherbildung des historischen Christenthums allein oder von einer bloßen Aenderung des Verhältnisses von Kirche und Staat oder von Erziehung und Volksbildung allein hergeholt wissen wolle; sondern die darauf dringe, den ganzen Menschen, die Idee der Menschheit selbst, die alle Vereine, Gesellschaften und Völker als Glieder in sich begreift, im Bewußtsein zu wecken und als große sittliche Gemeinde auf Erden zu entwickeln, nicht eine bloße Umgestaltung, sondern eine Wiedergeburt des Geschlechts durch freie Vereinigungen für alle Werke und Formen des Lebens, eine Erziehung Aller zur Freiheit durch Liebe, Ehe und Freundschaft im Auge habe, wodurch die Menschen erst in die Möglichkeit versetzt würden, ein menschliches Leben zu führen, wozu noch ganz andere Mittel und Kräfte gehören, als sie der Staatsmechanismus als solcher durch seine Behörden zu entfalten vermöge*).

---

*) Man vergleiche Leonhardi's Vorbericht zu Krause's Vorlesungen über Philosophie der Geschichte. Göttingen, 1843.

Mochten immerhin die theoretischen Voraussetzungen, auf denen das Gebäude der praktischen Philosophie Krause's, seine „Lebenskunstlehre" ruhte, von denen der philosophischen Romantik, der Schelling'schen Philosophie des Absoluten im Prinzip und in der systematischen Ausführung nicht verschieden sein; ihr praktischer Theil, ihre Ethik ist die entschieden antiromantische Seite, die energische Fortführung der Prinzipien der Fichte'schen Sittenlehre und ihres scheinkräftigen Gedankens der sittlichen Gemeinde, die lebendige Bethätigung der Gesinnung, von welcher Fichte's Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters ein so beredtes Zeugniß ablegten! Mit diesem ihrem eigentlichen Herzschlage kehrt sich die Krause'sche Philosophie gleichermaßen gegen den Quietismus einer pessimistischen Weltanschauung, die an der Welt verzweifelnd, auf den asketischen Philosophenmantel die Mönchsregel stickt, die Dinge auf Erden gehen zu lassen, wie sie gehen; wie gegen den nicht minder quietistischen Optimismus einer geschmeidig-servilen Restaurationssophistik, welcher Schelling und Hegel mit ihren Getreuen huldigten. Die Krause'sche Philosophie hat das Sollen anerkannt, für welches Schelling und Hegel keinen Platz hatten. Er hat die praktischen, geselligen und welterneuernden Consequenzen der Wissenschaftslehre gezogen. Er läßt nicht, wie Hegel, die Sittlichkeit im Staate aufgehen, sondern verlangt eine „Lebenskunstwissenschaft", welche durch die Bildung freier Vereine für Wissenschaft und Kunst, für Ackerbau, Gewerbe und Handel, für sittliche, staatliche und religiöse Fortbildung des Lebens, für Erziehung und Weckung des Schönheitssinnes in allen Angelegenheiten den in den irdischen Schranken möglichen Zustand wahrhaft menschlicher Geselligkeit erstrebt wissen will. „So stellt Krause den Staat und alles gesellige Leben auf die breite Basis der sich von unten herauf bildenden Vereine, Familienvereine, Volksvereine, Kunstvereine, Wissenschaftsbündnisse. Hier ist das eigentliche Bild breitester demokratischer Grundlage entworfen. Die Folge ist einestheils ein großartiger Kosmopolitismus, der aber das nationale

Element keineswegs ausschließt oder vernichtet, indem hier das menschliche Ganze immer nur als ein aus selbstwachsenden Organen zusammengewachsenes gedacht wird. Anderntheils entspringt hier die Forderung, daß jede Sphäre menschlicher Bildung und Thätigkeit sich selbst regiere und von keiner andern Sphäre Einflüsse empfange, ohne in dieselbe auch wieder Einfluß zu üben. Drittens wird diese Ansicht insofern socialistisch, als sie in der organischen Vereinbildung oder dem Associationsprinzip das allmächtige Mittel erblickt, wodurch der Staat als Organismus des Rechtslebens jedem Individuum die Mittel an die Hand giebt, sich eine selbständige sittliche Sphäre zu gründen und darin seine Arbeitskraft zu verwerthen. Der Krause'sche Socialismus ist gerade darum so praktisch und zündend, weil er sich in lauter ganz allgemeinen Kategorien bewegt. Man hält manchmal gedankenlos das Abstracte für das Unpraktische, die concrete Vorstellung für das Praktische. Dies verhält sich in der Regel gerade umgekehrt; denn alle richtige Anwendung von Prinzipien will erst der Erfahrung abgelernt, will von der Erfahrung selbst dictirt und geregelt sein. Gerade der abstracte Gedanke und er ganz allein wirkt so heilsam und befruchtend und scharf anregend, indem er zu jenem geräuschlosen, unhinderbaren, freien und tugendhaften Socialismus ermuntert, der das Jahrhundert einer bessern Zukunft entgegenweist. Der in die Zukunft weisende ideale Socialismus Fichte's, der auf die Idee einer von der Weisheit auszuübenden Herrschaft auf Erden beruht, genügt Krause'n nicht, wenn dieser Zustand nur als ein künftiger Zustand erhofft werden soll, während die Menschheit ihre alten Bahnen läuft. Er sucht daher das organisirende Thun der aus Ueberzeugung handelnden Liebe (— nicht die quietistisch-passive Liebe als Mitleid, wie sie der Frankfurter pessimistische Asket im Philosophenmantel lehrt —) auf allen möglichen Punkten der Menschheit, also in allen Individuen anzuregen und zu entzünden, damit sie alle selbst zu Staatsbildnern oder Bündnisse bildenden Organisatoren werden,

wodurch sich dann die wirklichen Zustände von selbst jenem Ideale immer mehr annähern müssen*)".

Man wird nicht umhin können zu gestehen, daß damit von Krause die Consequenz der praktischen Prinzipien Kant's vollzogen, eine Weiterbildung der Kant'schen Idee der sittlichen Gemeinde versucht war. Und insofern dieses Streben den wahren Schwerpunkt der Krause'schen Philosophie bildet, steht er in dieser ethischen Tendenz seines Philosophirens, gleich dem Sittenlehrer Fichte, entschieden auf Seiten des Gegensatzes zur philosophischen Romantik, die im Abfall von Kant's Prinzipien wurzelt. Einem Denker mit solcher Gesinnung gebührte Ehre in einer Zeit, deren feiger, serviler Quietismus die begabtesten Geister angesteckt und zu unwürdiger Verleugnung der sittlichen Würde der Menschheit verleitet hatte. Und diese Ehre durfte ihm nicht geschmälert werden durch ein vornehmes Lächeln über den Enthusiasmus, mit welchem der Verkündiger des Menschheitsbundes der Nüchternheit des Restaurationszeitalters gegenübertrat. Die irdische Verlassenheit aber, in welcher der stille, uneigennützige und begeisterte Wahrheitsforscher sich befand, würde jedem Andern, als dem großmannsüchtigen Neidhart Schelling, ein Motiv mehr gewesen sein, dem edeln Manne einen Ruheplatz und dem Denker ein Wirkungsfeld bereiten zu helfen. Aber eine Philosophie, die solche praktische Zielpunkte festhielt, die dem praktischen Zukunftsdrang der messianischen Religion einen solchen wissenschaftlichen Ausdruck zu geben versuchte, wie die Krause'sche, war nicht nach dem Sinne des Münchener Hofphilosophen und Akademievorstandes, der als Hüter des Vergangenen zu Würden und Ehren gelangt war. Und überdies — wie paßten solche Klänge, wie sie in Krause's Geschichtsphilosophie als ein Wiederhall von Hölderlin's begeistertem Drang und Sehnen nach dem Ideal der menschlichen Gesellschaft, als einem neuen Reiche der allumfassenden Gottheit, er-

---

*) Fortlage, genetische Geschichte der Kant'schen Philosophie seit Kant. S. 223 f.

könnten, in das deutsche Neu-Rom des modernen Katholicismus?

Allerdings nicht ihre antiromantische Seite befähigte sie hierzu, sondern der Zopf der Romantik selber, der dem Krause'schen Socialismus anhing! Es ist wahr, Krause legt großen Nachdruck darauf, daß er sein System, die Idee der Menschheit habe und dieselbe das Eigenthümlichste seines Systemes bildet. Aber er selber ist es, welcher der Menschheit das, was ihr eigen gehört, wieder entzieht, indem er ganz wie Schelling, die That, in der sich die Idee der Menschheit vollzieht, zum Prozeß des Absoluten erhebt, indem er Gott als den Einen unendlichen Trieb bestimmt, dessen sich Gott selbst inne sei, als des reinen Sehnens und Verlangens nach dem künftigen Guten, als nach seiner eigenen in der Zeit verwirklichten Wahrheit. Damit verbindet sich die Schrulle von einer außerhalb unsers Planeten existirenden Menschheit und von einer nach dem Tode möglichen Fortsetzung des Lebens der erdgeborenen Menschheit auf andern Weltkörpern. Nur eine Theilmenschheit ist ihm die Erdenmenschheit, und die ganze Menschheit ist ihm die auf allen Himmelskörpern zusammenwohnende, die durch das ganze Weltall verbreitete; und dermaleinst (meint er) wird die Erdenmenschheit mit Bewußtsein vereint leben mit dem Geisterreich und den Menschheiten anderer Himmelskörper im Weltall. Jedes vollendet-endliche, sein selbst innige menschliche Individuum ist, nach Krause, ferner in der unendlichen Vorzeit dagewesen und hat unendlich viele Mal bereits an seiner endlichen Wesenheit das göttliche Ebenbild auf unendlich endliche Weise vollendet dargestellt, und wird auch von nun an in der unendlichen Tiefe der Zukunft sein Leben fortsetzen, um wiederum in unendlich vielen Lebenskreisen unendlich viele Mal den Gliederbau der göttlichen Wesenheiten ohne Unterlaß auch menschlich darzustellen. Der Mensch wird nach diesem Erdenleben eine höherstufige Vollzeit leben auf einem andern Himmelskörper, auf der Sonne etwa, wo er sein Vorleben mit seinem Nachleben überschaut. Hier in der irdischen Lebenssphäre können wir uns als Geister nicht

unmittelbar vereinigen, sondern nur durch die Leiber. Hier durchdringt der Geist einen großen Theil dieses seines Leibes nicht; hier ist auch bei der Sucht nach Fleischspeisen das „Gebiß des Menschheitsleibes" Zeuge seiner thierischen Rohheit und Menschheitsunwürdigkeit, und die überwiegende Ausbildung des Gebisses, mit welcher die Tödtung der Thiere, eine Schmach der Menschheit, zusammenhängt, ist ein Beweis der Unangemessenheit des Menschenleibes auf Erden. Und so eröffnet sich uns der ahnende Gedanke, daß die vollwesentliche höchste Organisation des Menschenleibes nur in Himmelskörpern der höchsten Stufe, also wohl nur in Sonnen erreichbar sei. Die Naturphilosophie kann diese Behauptung constructiv beweisen. — Mit solchen überschwänglich-unendlichen Ungeheuerlichkeiten sinkt Krause noch weit hinter das Zeitalter der Kant'schen Vernunftkritik zurück; er überbietet die Phantasien eines Swedenborg, den Kant im Jahre 1766 als „Candidaten des Hospitals" abfertigte. Und ruhte nicht Krause nun schon länger als ein Vierteljahrhundert im Grabe, so würde ihm als Radicalkur der köstliche Humor zu empfehlen sein, mit dem Kant in dem Schriftchen: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" die Adepten des Geisterreichs abfertigt.

II.

Dasselbe Jahr, in welchem Krause nach München kam, war Hegel's Todesjahr; 1832 starb Krause. Der Biograph Hegel's findet es merkwürdig wehmüthig, daß auch Philosophen sterben müssen. Im Jahre 1804 habe Kant dieses Sterben deutscher Philosophen angefangen, ihm seien Fichte, Jacobi, Solger, Reinhold, Krause, Schleiermacher, W. von Humboldt, Fr. Schlegel, Hegel, Herbart, Baader, Wagner, Windischmann und so viele andere Geringere gefolgt, und diesen Männern seien nun wieder ihre Biographen gefolgt. Freilich ist es der Lauf der Welt,

daß auch Philosophen sterben müssen, und wenn's ihr Leben werth war, werden sie auch einen Leichenstein erhalten. Auch Schelling, der den „spätergekommenen" Hegel noch fast ein Vierteljahrhundert überlebte, wird seinem Biographen nicht entgehen; nur ist zu wünschen, daß es kein Sohn Schelling's und kein — Theolog sei, denn beiden würde die bei Schelling mehr, als bei irgend einem Andern, schwierige, aber um so nothwendigere Unbefangenheit und Unbestochenheit des Urtheils fehlen.

Hegel's Tod nahm Schelling einen Stein vom Herzen. Denn Hegel und Baader waren die Einzigen, denen sich Schelling nicht gewachsen fühlte. Aber Baader hätte ihn nicht abgehalten, mit seiner positiven Philosophie endlich hervorzutreten; vor Hegel's Dialektik und vor der geschlossenen Phalanx seiner Schule scheute er sich. Hegel hatte in seiner Logik den Gebrauch der Potenzen in der Philosophie der pythagoräischen Zahlenlehre gleich gesetzt und einem sich unvermögend fühlenden Denken zugeschrieben, welches nun im Gegensatz gegen vorhandene philosophische Bildung, die an Gedankenbestimmungen gewohnt sei, selbst das Lächerliche hinzufüge, seine Schwäche für etwas Neues, Vornehmes und für einen Fortschritt geltend machen zu wollen! Das war für Schelling eine bittere Pille, die ganze Hegel'sche Logik aber eine harte Nuß, der er sein Leben lang nichts Ebenbürtiges an die Seite zu setzen hatte. Er wußte lange nichts anderes hervorzubringen, als die leere Versicherung, alles nicht positive Wissen sei Fabelei. Aber Hegel, wenn er auch der Restauration des confessionellen Dogma die Waffen seiner Dialektik lieh, war doch wenigstens Protestant; von dem Münchener Schelling dagegen wußte man kaum, ob er mehr Fleisch oder Fisch war. Das protestantische Consistorium in München stand 1831 unter dem Präsidium des „Erzmystikers" von Roth. Nachdem die Klagen der Protestanten in Baiern Jahre lang ungehört verhallt waren, übergab das Consistorium endlich 1831 der Ständeversammlung eine Beschwerde wegen Verletzung verfassungsmäßiger Rechte der Protestanten und der protestantischen Kirche, und

in Folge dessen mußte Schelling's Freund und Gönner, Minister von Schenk, aus seiner Stellung in München austreten. Den geheimen Hofrath Schelling genirte die Lage des Protestantismus nicht: er philosophirte über Petrus und Paulus hinaus in das Utopien seiner Johanneskirche, und nur ein so unruhiger Kopf, wie Anselm Feuerbach, konnte sich brieflich äußern, die Verhältnisse in Baiern hätten sich so gestaltet, daß für das Talent, es müßte sich denn zur niederträchtigsten Hundeweise bequemen und jeder Schlechtigkeit sich dienstbar erweisen wollen, wenig oder gar keine Aussicht sei. Aber 1833 schrieb die Augsburger Allgemeine Zeitung, die Münchener Hochschule erfreue sich eines Philosophen, auf den Deutschland stolz sei und dessen Lehre seit dreißig Jahren mächtig in die wissenschaftliche Entwickelung Deutschlands eingewirkt habe. Er ruhte jetzt auf den Lorbeern vergangener Thaten. Darauf wies er selbst in einer öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften am 28. März 1832 durch eine Rede über die „neueste Entdeckung Faraday's", des Grobschmiedsohnes und ehemaligen Buchbindergesellen in London, der aus einem Zuhörer, Gehülfen und Secretär Davy's in wenig Jahren der erste Physiker Englands geworden war. Auf seine Trophäen als Stifter der Naturphilosophie zurückblickend, berichtete der akademische Vorleser, an der Hand des Oesterreichischen Beobachters, über den glücklichen Fortgang der Entdeckungen Galvani's, Volta's, Davy's, Oersted't's und macht dann die Welt darauf aufmerksam, daß „einige Deutsche" schon längst unter dem Namen des dynamischen Prozesses den Zusammenhang zwischen Galvanismus, Elektricität und dem Magnetismus a priori entdeckt hätten, der jetzt durch Faraday's Entdeckung auch empirisch bestätigt sei. Daneben erneuerte Schelling das Andenken an sein „schönes Kunstverständniß" durch einen Vortrag in der Akademie „über die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde in Pompeji", den er im Kunstblatte abdrucken ließ. So war das Jahr 1834 gekommen, wo es ihm Zeit dünkte, sein Schweigen über Hegel zu

brechen. Seit geraumer Zeit harrten ja die Freunde der Philosophie auf neue Aeußerungen des „großen Schelling", und er selbst berechtigte durch die „Gediegenheit des Wenigen, was er von Zeit zu Zeit von sich hören ließ", in der That „zu den größten Erwartungen von dem, was er uns einst als das Endresultat seines Forschens darbieten wird". So ließ sich seiner Zeit Wolfgang Menzel im Cotta'schen „Literaturblatt" vernehmen, indem er in der betreffenden Nummer den leeren Raum eines Lorbeerkranzes huldigend mit Schelling's Namen füllte.

Zu einer kleinen Schrift unter dem Titel: „Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie, aus dem Französischen von Hubert Beckers", einem Freund und Schüler Schelling's und damaligem Professor der Philosophie am Lyceum zu Dillingen, schrieb Geheimerath von Schelling eine „beurtheilende Vorrede".

Cousin war damals nicht blos Director des öffentlichen Unterrichts in Frankreich und Mitglied der Pairskammer, sondern auch eine philosophische Berühmtheit bei seinen Landsleuten. Auf seinen philosophischen Spaziergängen in Deutschland seit den Jahren 1817 und 1818 galt er in Frankreich als ein Kenner der deutschen Philosophie. Auf einer längern Reise im Jahre 1824 hatte er sich in Berlin mit Hülfe der Hegelianer Michelet und Gans in das Hegel'sche System eingepaukt und im Jahre 1828 in Paris Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, nach Hegel's Vorbild, vor zweitausend Zuhörern gehalten, nachdem er vorher durch Herausgabe des Proklus, des Cartesius, des Platon sich gelehrte Verdienste erworben hatte. Als Generalinspector des öffentlichen Unterrichts hatte er 1831 abermals eine Reise nach Deutschland gemacht, um das Unterrichtswesen in Preußen kennen zu lernen. In der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner fragmens philosophiques hatte er den Franzosen seine philosophische Bildungsgeschichte erzählt und seine Verehrung für die philosophischen Dioskuren Deutschlands ausgedrückt, denen er bereits 1820 seine Ausgabe einer Schrift des Neuplatonikers Proklus

gewidmet hatte. Von Hegel hatte er schon längst den Franzosen gesagt: „Meine Herren, ich habe einen Mann von Genie gefunden"! Ueber Schelling hatte er sich jetzt in der Vorrede zu seinen philosophischen Fragmenten so geäußert: Schelling ist der sich entfaltende Gedanke. Seine Sprache ist, wie sein Blick, voll Licht und Leben (— auch Görres waren Schelling's Augen das Liebste —). Er besitzt eine angeborne Beredsamkeit. Schelling war der Mann, die deutsche Philosophie aus dem Labyrinth einer zugleich idealistischen und skeptischen Psychologie herauszuziehen und sie der Wirklichkeit und dem Leben zurückzugeben. Er vindicirte ihr vor Allem die Ansprüche der äußern Welt, der Natur, und von daher hat seine Philosophie ihren Namen erhalten. Um über das Relative und Subjective hinauszukommen, stellt sich Schelling in einem Anlaufe gleich in die Mitte des Absoluten. Nach ihm muß die Philosophie sich allererst zum absoluten Wesen erheben, der gemeinschaftlichen Substanz, dem gemeinschaftlichen Ideale des Ich und Nicht-Ich, das alle beide in sich begreift und ihre Einheit ist. Diese absolute Identität des Ich und Nicht-Ich, des Menschen und der Natur ist Gott, der somit in der Natur eben sowohl, als im Menschen ist. So lehrte Schelling. Von da an sehen wir zum ersten Male den Idealismus in die Naturwissenschaften, den Realismus in die Geschichte eingeführt, die bisher feindlich sich gegenüberstehenden Sphären Psychologie und Physik endlich wieder versöhnt, eine erhabene Poesie über die ganze Philosophie gebreitet und zuletzt über Allem die überall gegenwärtige Idee der Gottheit, dem ganzen Systeme als Prinzip und Licht dienend. Dieses große System verdankt Europa Deutland, und Deutschland verdankt es Schelling. Dieses System ist das wahre, denn es ist der vollständigste Ausdruck der gesammten Wirklichkeit, der universellen Existenz. Schelling ist der Urheber dieses Systemes, aber er hat es voll Lücken und Unvollkommenheiten jeder Art gelassen; Hegel hat das System nicht nur entwickelt und bereichert,

sondern ihm auch in mehrfacher Hinsicht eine neue Gestalt gegeben. —

So Cousin in seiner Vorrede. Schelling will nun von Cousin's philosophischem Standpunkt einen Begriff geben und dessen Verhältniß zur deutschen Philosophie erwägen, seine Methode und deren Anwendung, seinen Uebergang von Psychologie auf Ontologie und seine allgemeinen Ansichten über die Geschichte der Philosophie bezeichnen. Er findet Cousin's Eigenthümlichkeit darin, daß er die Nothwendigkeit empfinde, vom Empirismus seines Ausgangspunktes zu einer rationalen, auf allgemeine Prinzipien gegründeten Philosophie zu gelangen. In diese Erörterungen aber wird ein Manifest gegen die Hegel'sche Philosophie eingeflochten, welches den eigentlichen Kern der ganzen Schelling'schen Vorrede bildet. Er beginnt natürlich mit sich, d. h. mit dem, was Er früher für die Philosophie geleistet habe; und mit kritischen Bemerkungen über das Hegel'sche System verbinden sich Andeutungen über seinen eigenen veränderten Standpunkt.

Ein Prinzip nothwendigen Fortschreitens, behauptet Schelling, habe seine Philosophie von Anfang an in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject gehabt, welches seiner Natur nach sich objectivire, aber aus jeder Objectivität oder Endlichkeit siegreich wieder hervor und damit nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurück trete, bis sie — nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit, objectiv zu werden, — als über Alles siegreiches Subject stehen bleibe.

Daß hiermit Schelling sich eine Fiction zu erlauben — sollen wir sagen? — so unredlich oder so vergeßlich war, darauf hat bereits Rosenkranz mit Fug aufmerksam gemacht. Schelling hatte in seiner Identitätslehre ursprünglich die Identität von Subject und Object nicht als absolutes Subject bestimmt, sondern als absolute Indifferenz. Und Hegel vielmehr war es, der im Jahre 1802, im kritischen Journal, in seinem Aufsatze „über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" eben den Ge-

danken zuerst ausgesprochen, welchen jetzt — nach Hegel's Tode — Schelling (zwar ohne sich namentlich zu nennen, aber unzweifelhaft sich meinend) sich aneignet. Hegel hatte nämlich damals wörtlich so gesagt: „der Geist ist höher, als die Natur; denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differenzirten Vermittelung und Entfaltung ist, so ist der Geist, der das Anschauen seiner selbst als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in welcher er dieses Außereinander vernichtet und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffes reflectirt".

Wenn aber (so fährt der geheimräthliche Vorredner zu Cousin's Vorrede fort) das rein Rationale, nur nicht Nichtzudenkende reines Subject ist; so ist jenes Subject, welches auf die angenommene Weise sich steigernd von jeder Objectivität fortschreitet, das Subject mit dieser Bestimmung also, nicht mehr das bloße nicht Nichtzudenkende oder rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit oder durch eine Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie (Schelling's nämlich) aufgedrungene empirische Bestimmung. Dieses Empirische hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolffianismus für unsre Zeit prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinctmäßig dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen, welchem die frühere Philosophie (d. h. Schelling) die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil — das Object — über und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den logischen Begriff setzte, welchem er durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb. Das Letztere war ganz seine, von dürftigen Köpfen bewunderte, Erfindung, wie auch, daß eben dieser Begriff in seinem Anfang als das reine Sein bestimmt wurde. An die Stelle des bloßen

Seienden hat die Hegel'sche Philosophie das reine Sein, das Abstractum eines Abstractums gesetzt, von welchem man allerdings sagen könnte, es sei ein reiner, nämlich leerer Begriff, aber darum noch in einem ganz andern Sinne Nichts, als in welchem sie es selber dafür giebt. Das Sein als Erstes setzen, heißt: es ohne das Seiende setzen, aber was ist das Sein ohne das Seiende? Das, was ist, ist das Erste, das Sein nur das Zweite, für sich gar nicht Denkbare. Auf gleiche Weise gebraucht, ist das bloße Werden, zu welchem vom Sein übergegangen wird, ein völlig leerer Gedanke, d. h. ein Gedanke, in welchem Nichts gedacht wird. Dergleichen Scheel- und Leerheiten haben nun für Tiefsinn gegolten. Das Prinzip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subject der Bewegung. Dieses Subject war der logische Begriff, der sich angeblich bewegte. Aber die logische Selbstbewegung des Begriffs hielt so lange vor, als das System innerhalb des blos Logischen fortging; so wie es dagegen den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab. Eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee — man weiß nicht warum? wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres blos logischen Seins zu unterbrechen — beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinander fallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. Die erste Voraussetzung war, daß der reine logische Begriff als solcher die Eigenschaft oder Natur habe, von selbst in sein Gegentheil umzuschlagen, um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen, was man wohl von einem Lebendigen und Wirklichen denken, vom bloßen Begriff aber weder denken, noch imaginiren, sondern eben nur sagen kann. Das Abbrechen der Idee oder des vollendeten Begriffs von sich selbst war eine zweite Fiction, denn dieser Uebergang zur Natur ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es in einem rein rationalen Systeme gar keine Kategorie giebt. Dieser Versuch, die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden

Begriffe anzufangen, diese Episode in der Geschichte der neuen Philosophie — wenn sie nicht gedient hat, dieselbe weiter zu führen — hat wenigstens gedient, auf's Neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen. Aber gleich wie alle jene Formen, die man als apriorische bezeichnet hat, eigentlich nur das Negative aller Erkenntniß — d. h. dasjenige, ohne welches keine möglich ist —, nicht aber das Positive — d. h. dasjenige, wodurch sie entsteht — in sich schließen; so kann man in jenem absoluten Prius, welches nur das Seiende selbst sein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine, d. h. dasjenige erkennen, ohne welches Nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend etwas ist. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die positive Ursache von Allem und daher auch positive Wissenschaft, so ist leicht einzusehen, daß man zu dem positiven — aber den negativen in sich tragenden — Anfange weder auf dem Wege des Empirismus allein, noch auf dem des Rationalismus, der über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann, zu gelangen vermag. In diesem Sinne also steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Veränderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andrerseits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitze des absoluten Prius, selbst das der Gottheit, zu sein. Hierbei wird Empirismus nicht als Sensualismus, d. h. nicht als Alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß läugnendes System, sondern in dem höhern Sinne genommen, in welchem man sagen kann, daß der wahre Gott nicht das blos allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes und empirisches ist. —

Dies sind die Hauptgedanken der Schelling'schen Polemik gegen Hegel aus dem Jahre 1834, also sein Urtheil über ebendenselben Mann, der ihm ein volles Menschenalter früher zum Bewußtsein seines eigenen Unterschiedes von Fichte und zur scharfen, prinzipiellen Begriffsbestimmung des Identitätssystemes verholfen hatte. Man darf eben

bei dieser Beurtheilung Hegel's durch Schelling nicht vergessen, daß es nicht mehr der Schelling vom Jahre 1801, sondern derjenige vom Jahre 1834 ist, der dieses Urtheil spricht und der eben damit über den Standpunkt seines eigenen früheren Systemes Gericht hält. Denn Hegel hat nur logisch und dialektisch ausgeführt und vollendet, was Schelling damals selber wollte; die Tendenz des Schelling'schen Identitätssystemes hat Hegel zur wirklichen Leistung erhoben. Im „Fortschreiten" auf der Bahn seines Phantasiedenkens gewann er jedoch fast mit jeder folgenden Schrift neue Standpunkte und erkannte sich zuletzt nicht wieder in seiner ehemaligen Gestalt. Was treffend ist in Schelling's kritischen Bemerkungen über das Hegel'sche System, trifft darum im Wesentlichen die Tendenz und die Prinzipien des absoluten Identitätslehrers selbst. Und überdies sind die kritischen Ausstellungen in der Hauptsache nicht einmal neu und Schelling eigenthümlich; denn bereits hatten sich seit 1829, aus dem Heerlager der Hegel'schen Schule selbst, Weiße und der jüngere Fichte polemisch gegen die metaphysischen Grundlagen des Hegel'schen Systemes ausgelassen. Der zu einem andern, seiner Meinung nach „verbesserten" Standpunkte „fortgeschrittene" Schelling wußte sich in die offenbar consequente Ausbildung seines eigenen früheren Systemes nicht mehr zu finden, oder wenn er es wußte, so wollte er es nicht. Und die offenbaren Mißverständnisse des Hegel'schen Systemes, die er sich dabei zu Schulden kommen läßt, hat ihm bereits Rosenkranz sehr gut nachgewiesen. Ob das, was Hegel den absoluten Begriff nennt, wirklich der Begriff des Wirklichen oder der realen Welt sei oder nicht, kann füglich dahin gestellt bleiben; genug, daß bei Hegel ausdrücklich vom Begriffe des Realen die Rede ist, daß er diesen allein im Auge hatte, daß er die absolute Idee ausdrücklich als Einheit des Begriffs und seiner Realität bestimmte, also den Erfahrungsinhalt nicht ausschloß, sondern darin aufgehoben wissen wollte. Das Rationale, der Begriff wurde von Hegel als der concreten Wirklichkeit immanent gedacht, und die

Logik wollte als Metaphysik eben Ontologie sein, die Kategorien sollten als das „diamantene Netz" der Wesenhaftigkeit gelten, welches die reale Welt als ihre Seele und innerste bewegende Lebensmacht durchzog. Schon beim Erscheinen seiner Logik hatte Hegel an seinen Landsmann Pfaff geschrieben, daß zwar außer den Gedankenbestimmungen an der Sache Nichts sei, daß aber ebenso auch die Gedankenbestimmungen außer der Sache Nichts seien. Die logische Idee Hegel's ist ja eben wesentlich als absoluter Geist bestimmt und dieser das der Idee immanent gedachte Subject. Damit ist sie aber von vornherein nicht außerhalb der Wirklichkeit gestellt, sondern mitten in deren concrete Fülle hinein. Als absoluter Geist, als totales Resultat am Ende sich ergebend, ist nach Hegel's Ansicht das Rationale oder der Begriff das reale Prius der Natur und des endlichen Geistes; der Geist entsteht nicht aus der Natur und diese nicht aus der logischen Idee, als blos logischer; sondern in der Natur ist eben die Idee und damit der Geist von vornherein da, aber in unvollkommener Gestalt; was aber das Unvollkommene immerfort über sich hinaus und zu vollkommener Entfaltung forttreibt, das ist eben das in den Voraussetzungen bereits vorauswirkende Resultat — ein Gedanke, den Schelling noch im Jahre 1809 und 1812 selber geltend machte. Einen Uebergang aus der logischen Idee, oder ein Abbrechen der Idee von sich selbst, um die Natur entstehen zu lassen, braucht Hegel gar nicht, da ihm dieselbe gleich ewig mit der Idee oder vielmehr, da ihm letztere der Natur selbst ewig immanent und wenn auch nicht explicite, doch implicite in ihr gegenwärtig ist. Als den Anfang der Selbstbewegung des absoluten Begriffs hat Hegel keineswegs das bloße Sein genommen, sondern dieses galt ihm nur als erste in der Reihe der Begriffsbestimmungen des Absoluten, als die treibende Macht des Anfangs selber aber der absolute Geist in seiner nur noch nicht vollständig explicirten Gestalt.

Die Ausstellungen also, die in dieser Beziehung Schelling an Hegel macht, treffen denselben nicht, und daß sie

ihn — d. h. den Sinn seines Systemes — nicht treffen, wußte ohne Zweifel Schelling; sonst würde er seine Kritik nicht aufgeschoben haben bis nach Hegel's Tode, wo er es nur mit der Hegel'schen Schule zu thun hatte, denen er schon mit der souveränen Verachtung des romantischen genialen Subjects einige Phrasen von „dürftigen Köpfen" und „neuem Wolffianismus" an den Kopf werfen konnte, womit er bei Hegel's Lebzeiten ohne Zweifel übel weggekommen wäre.

Waren nun in der That die Hegel'schen Kategorien so weit entfernt, das Empirische auszuschließen, daß sie vielmehr allewege der empirischen Wirklichkeit abgeborgt waren; so erklärt sich daraus, wie im Jahre 1831, noch vor Hegel's Tode, ein demselben in Bezug auf Scharfsinn vollauf ebenbürtiger metaphysischer Denker über die Hegel'sche Lehre das Urtheil fällen konnte, sie sei Empirismus; natürlich (wurde hinzugefügt) nicht gemeiner, unbefangener Empirismus, wie bei Sammlern und Beobachtern und Experimentatoren; auch nicht staunender, im Prunkenden sich ergießender Empirismus, wie bei Schelling, Wagner, Troxler u. A., sondern schuldbewußter, seine innern Widersprüche laut und freimüthig bekennender Empirismus. Diese wirklichen Grundwidersprüche aber, an denen das Hegel'sche System leidet, hat Schelling nicht aufgedeckt, und er konnte es nicht, da er, ohne es zu wissen, selber bis über die Ohren in denselben steckt. Es sind die innern Widersprüche aller und jeder Philosophie der Romantik.

Was aber Schelling's Andeutungen über sein eigenes Bessermachenwollen betrifft, welche kluge Unbestimmtheit liegt hierbei zunächst in dem Hauptsatze, daß es unmöglich sei, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen, d. h. zu einer lebendigen Auffassung der Empirie zu gelangen! Wir sehen ganz davon ab, daß es Schelling, als er diese Vorrede schrieb, ebenfalls in keiner seiner Schriften gelungen war, den Weg vom rein Idealen zum absolut Realen zu zeigen. Es genügt uns hier, daß er es wollte und daß er seine künftigen Leistungen marktschreierisch aus-

posaunt. „Der Schelling'sche Satz beruht auf der Unterscheidung des Was und des Daß der Existenz, welche den realen Standpunkt geradezu aufhebt. Denn gemäß dieser Unterscheidung ist das Existirende einerseits, seinem Was nach, für mich; andrerseits, seinem Daß nach, an sich. Ist dasselbe nun aber wirklich an sich, d. h. schlechthin real? Keineswegs! Es ist nur an sich innerhalb dessen, daß es für mich ist; d. h. es ist an sich nur für mich, in meinem Bewußtsein. In diesem Gegensatz des Rationalen und des Wirklichen giebt es also in der That kein Wirkliches. Wir haben das Wirkliche erst da, wo kein solcher Gegensatz mehr ist; das Rationale — das vernünftig Erkannte — ist das wahre und ganze Wirkliche selbst. Am nothwendigen Denken wird die Natur der Dinge, das Wirkliche erkannt. Wo die Philosophie von diesem Satze ein Haarbreit abweicht, hört sie auf, Philosophie zu sein, sie wird sich von der Autorität, welche es sei, vorschreiben lassen, was sie denken solle *)". Aber in der Unbestimmtheit, mit welcher jener Satz hingestellt wird, könnte man versucht sein, von der künftigen Lösung des Problems, die Schelling damals bereits in der Tasche hatte, etwas Großes und Außerordentliches erwarten. Sagt er doch selbst in zuversichtlich prophetischem Tone, die große Veränderung, welche der Philosophie (— durch Ihn selber! —) noch bevorstehe, sei nichts Geringeres, als die positive Erklärung der Wirklichkeit! Und wird nun von dem künftigen Urheber dieser großen und in der Haupsache letzten Veränderung gelegentlich einmal Kant darüber gelobt, daß er von der Erfahrung ausgehe; wird man bei der Unbestimmtheit des Satzes, mit dem rein Rationalen sei an die Wirklichkeit nicht heranzukommen, unwillkürlich an den Grundsatz der Erkenntnißlehre Kant's erinnert, daß Begriffe ohne Anschauungen leer und Anschauungen ohne Begriffe blind seien: so könnte man fast auf den Gedanken kommen; der Philosoph der Romantik habe während der zwanzigjährigen

*) Reiff, in Schwengler's Jahrbüchern der Gegenwart. 1843. S. 128.

Zeit seines Schweigens, seit dem Abortus der „Weltalter", der Romantik überhaupt und ihren Consequenzen den Rücken gewandt und sei zur Tendenz und Consequenz der kritischen Philosophie zurückgekehrt, in deren Verläugnung wir ihn seit seiner Schrift „Vom Ich" so reißende Fortschritte machen sahen. Aber diese Möglichkeit wird alsbald abgeschnitten, wenn wir erfahren, daß die in Aussicht gestellte neue Erfahrungsphilosophie als positive Erklärung der Wirklichkeit auf jenen „höhern" Empirismus hinausläuft, wonach der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes und empirisches sein soll. Auf den empirischen Theismus des Katechismus und des Volksbewußtseins also ist es abgesehen, auf die Theodicee des Gottes, der im Hain Mamre sich Abraham offenbarte.

Diesen Theismus wollte Schelling wieder salonfähig machen. Dürfen wir uns wundern, wenn der frivole, witzige Heine im Jahre 1835 im zweiten Theile seines „Salon" auch den Philosophen der Romantik unterbrachte? Sieht er doch in der Geschichte der Philosophie nichts anderes, als die Geschichte der vergeblichen Versuche, die alte Religion zu retten, und der glücklichen Versuche, etwas Neues dafür vorzuschlagen. Nachdem das Christenthum im vorigen Jahrhundert zu einem reinen Deismus geworden sei (erörtert Heine), habe auch diesem Deismus Kant den Rest gegeben, Gott über die Klinge springen lassen und die Unsterblichkeit ausathmen lassen. Es sei daher, seiner Meinung nach, eigentlich ein Skandal, daß nachher noch einige Denker sich angemaßt hatten, Gott von den Todten wieder auferwecken zu wollen. Das sei besonders von Schelling unverantwortlich, der doch mit Spinozismus angefangen habe. Wir dürfen es uns nicht verhehlen (heißt es dann weiter), weder aus Pietät noch aus Klugheit: der Mann, welcher einst am kühnsten in Deutschland die Religion des Pantheismus ausgesprochen, welcher die Heiligung der Natur und die Wiedereinsetzung des Menschen in seine Gottesrechte am lautesten verkündigt, dieser Mann ist abtrünnig geworden von seiner eigenen Lehre; er hat den Altar verlassen, den er

selber eingeweiht; er ist zurückgeschlichen in den Glaubensstall der Vergangenheit; er ist jetzt gut katholisch und predigt einen außerweltlichen persönlichen Gott, der die Thorheit begangen habe, die Welt zu erschaffen. Mögen immerhin die Altgläubigen ihre Glocken läuten und Kyrie Eleyson singen ob solcher Bekehrung — es beweist aber nichts für ihre Meinung, es beweist nur, daß der Mensch sich dem Katholicismus zuneigt, wenn er müde und alt wird, wenn er seine philosophischen und Geisteskräfte verloren, wenn er nicht mehr genießen und denken kann. Auf dem Todtenbette sind so viele Freidenker bekehrt worden, aber macht nur kein Rühmens davon! Diese Bekehrungsgeschichten gehören höchstens in die Pathologie nnd würden ein schlechtes Zeugniß geben für eure Sache. Sie beweisen am Ende nur, daß es euch nicht möglich war, jene Freidenker zu bekehren, so lange sie mit gesunden Sinnen unter Gottes freiem Himmel umherwandelten und ihrer Vernunft völlig mächtig waren. Seinen Abfall von der eigenen Lehre erklären wir nur als Folge jenes Naturgesetzes, daß derjenige, welcher an das Aussprechen oder an die Ausführung eines Gedankens alle seine Kräfte dahingegeben, nachher, wenn er diesen Gedanken ausgesprochen oder ausgeführt hat, erschöpft dahinsinkt, dahinsinkt entweder in die Arme des Todes oder in die Arme seiner ehemaligen Gegner! —

So der Dichter, den man den sterbenden Aristophanes und den christlichen Lucian genannt hat. Schelling schwieg und blieb ein Philosoph. Er schwieg nicht nur auf die Sarkasmen Heine's, sondern auch auf die in demselben Jahre 1835 unter der Maske von magis amica veritas von Paulus in Heidelberg veröffentlichten „Entdeckungen über die Entdeckungen unserer neuesten Philosophen", worin der Münchener Professor und Akademiker als „routinirter Invalide" und als ein „im leeren Raume phantasirender Sophist" geschildert wurde. Dafür erlebte derselbe gleichzeitig die Freude eines Besuchs des Professor's Weiße, der im Gewande der Hegel'schen Methode den Schelling'schen Theismus, die speculative Rettung der göttlichen Persönlichkeit lehrte und zugleich unter der Maske eines „Nikodemus"

eine Theodicee und ein Büchlein über die Auferstehung veröffentlichte und die philosophische Geheimlehre über die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums verkündigte, worin ihm der jüngere Fichte seit 1829 vorangegangen war. Und Professor Sengler in Marburg, der in München Schelling's Zuhörer war, erklärte ihn für den neuen philosophischen Messias und Versöhner.

Im Jahre 1836 stand die „Philosophie der Mythologie" unter Schelling's Namen im Ostermeßkatalog als Schrift, die herauskommen sollte. Aber sie kam nicht, obgleich sich ihr Urheber in diesem Jahre eines dreimonatlichen Stilllebens in Augsburg erfreut und 1837 wiederum in Karlsbad sich gestärkt hatte. Weit arbeitseliger war Freund und Gevatter Schubert, welcher seit 1835 seine „Geschichte der Natur", als Gegenstück zur Geschichte der Seele, herausgegeben und das Honorar zu seiner Reise in's Morgenland (1836 und 1837) verwandt hatte. Von der innern Stimme getrieben, hatte er sich (wie er selbst in der Beschreibung der Reise erzählt) im 56. Lebensjahre aufgemacht nach der Stätte des Aufgangs und der Geburt des Lebens Aller, um dort Gewürzkräuter zu sammeln und daneben in der lebendigen Erinnerung an das, was dort geschehen, die Kräfte des Sehens mit eigenen Augen, des Berührens mit eigenen Händen zu erfahren. Auch Görres' Genius hatte sich geregt und gerufen: Gebt die Mystik auf, und die Heiligen schwinden dahin; die Wolke von Zeugen, die ihre wunderbaren Wirkungen bezeugt, zieht wie ein Rauch davon, alle Wahrheit in der kirchlichen Tradition untergrabend; aller historisch gesicherte Grund und Boden ist euch unter den Füßen weggezogen, und wie ihr eitel Fabelwerk täglich in euerm Brevier gebetet, so habt ihr dergleichen auch verkündet. So hieß es in der Vorrede zum ersten Bande seiner „Geschichte der christlichen Mystik", auf welchen noch zwei andere seit 1836 folgten, worin der „Odysseus der deutschen Romantik" die Lehre von den fliegenden Mönchen, den ganzen „Mist der Klostermystik, die Wundermedaillen- und Mönchstheologie und den Glauben der alten Mütterchen, der Nonne

von Dülmen, als „Cabinetsstücke der tollgewordenen Romantik" auf den Münchener Jahrmarkt brachte. Auch Baader entfaltete in den dreißiger Jahren in größern und kleinern Aufsätzen und Schriften eine außerordentliche Thätigkeit. Nur allein Schelling blieb in schweigender Meditation. Vergebens hatte ihn einst ein russischer Reisender in München aufgesucht und endlich erfahren, daß sich derselbe, um allein zu sein, in Regensburg aufhalte, in der altrömischen Donaustadt mit ihren alten Kirchen und mittelalterlichen Häusern, wo einst ein Landsmann Schelling's, der Schwabe Keppler, vor Hunger starb, obwohl er ein unsterbliches Werk über die Bewegung der Weltkörper geschrieben hatte. Dieses Regensburg malte sich Rosenkranz in Königsberg als den homogensten Aufenthalt für Schelling so lebhaft aus, daß er selber den Drang empfand, in's Baiernland zu wandern und die geweihten Oerter zu besuchen, wo Schelling, wo Hegel geweilt. So wurde im Sommer 1838 Nürnberg besucht, wo Hegel seine Logik geschaffen; es wurde nach München gepilgert, wo Schelling seine esoterische Philosophie vortrug, hinter die aus der Ferne Niemand kommen konnte. Zuerst, so erzählt uns Rosenkranz selbst, (da er sich aus mancherlei Bedenken nicht entschließen mochte, ihn zu besuchen), ließ ich mir das Haus zeigen, worin Schelling wohnte, und ging mehrfach an demselben durch, zu seinen Fenstern aufblickend, voll von jener süßen Schwärmerei, mit welcher wir so gern dem Genius huldigen! Man hatte ihm im Gasthof den Bären aufgebunden, ohne Einlaßkarte, die ein Bedienter in Livrée am Eingang des Hörsaals abnehmen werde, könne er zu Schelling's Vorlesungen schwerlich Zutritt erhalten. Aber Rosenkranz ließ sich nicht abhalten. Es war (fährt er fort) dasselbe Zimmer, in welchem auch Schubert Naturgeschichte las. Seine Bänke erhoben sich amphitheatralisch. Es mochten zwischen dreißig bis vierzig Zuhörer versammelt sein. Ein Drittel derselben hatte ein recht idealisches Aussehen: lang herabfallende Locken, weiße Hemdkragen, bloßer Hals, deutscher Rock — etwa wie unsere Düsseldorfer Maler oder früher

die feinern Burschenschaften. Hinter mir, wie ich zufällig hörte, saß ein Sohn Schelling's. Das Auditorium hat zwei Thüren. Die eine führt zu einer Treppe des Seitenflügels, die andere in einen langen Corridor. Auf diese starrte ich mit großer Erwartung. Ich war durch und durch von der unbeschreiblichen Empfindung voll, die uns durchdringt, wenn wir das Große, das wir so oft schon als Vorstellung in uns getragen, nun auch in seiner unmittelbarsten Erscheinung, in sinnlicher Gegenwärtigkeit genießen sollen. Die Beschreibungen, welche Schweigger und Leo in Halle und Andere mir von Schelling gemacht hatten, tauchten in mir auf. Er kam immer noch nicht. Schon war es längst Ein Uhr. Da, mit Einem Mal, erhoben sich die Zuhörer. Ich natürlich auch. Aber ich sah den nicht, den Sie ehrerbietig grüßten, denn ich blickte immer nach der Thüre des Corridors. Indessen war Schelling zur andern, mir im Rücken liegenden, hereingetreten und ging eben, als ich dies inne ward, dicht bei mir vorüber, dem Katheder zu. Eine gedrungene Gestalt; eine hohe Stirn; weißes Haar; um Mund und Kinn sehr verschlungene, ursprünglich weiche Züge; der Blick mehr scharf als warm, mehr sanguinisch unruhig, als melancholisch tief. Elegante Toilette, aber würdig, ohne alle Gesuchtheit; schwarze Cravatte: brauner kurzer Oberrock, blaue Beinkleider, straff angezogen durch Sprungriemen. Eine silberne Dose, die Schelling mit der linken Hand auf und ab in häufige Bewegung setzte, war die symbolische Decoration des Vortrags. Diesen hatte ich mir ähnlich wie den von Steffens vorgestellt, einen freien Redestrom. Dem war aber nicht so. Schelling stand in kräftiger Haltung, zog ein schmales Heft aus der Brusttasche und las ab, allein so, daß man ihm die völlige Freiheit der Darstellung nachfühlte. Auch hielt er von Zeit zu Zeit an und gab extemporisirende, paraphrastische Erläuterungen, in denen auch zuweilen poetischer Schmelz sichtbar ward. Die Form der Vorträge sprach mich durchaus an: die Ruhe, Festigkeit, Einfachheit, Originalität ließen das Chargirte des nicht zu selten hervortretenden Selbstgefühls über-

sehen. Das schwäbische Idiom schwebte mehr über der Aussprache, als daß es, wie bei Hegel, noch gänzlich tonangebend gewesen wäre, und verlieh für mich wenigstens auch dem Laut einen eigenthümlichen Reiz. —

So erzählt uns Rosenkranz, der später in einer holperigen Komödie: „das Centrum der Speculation“ durch einen Chorgesang den in München empfangenen Eindruck von Schelling versificirte und diesen, als ächter Hegelianer, durch die logische Nothwendigkeit der Construction in München unterbrachte. Aber er erwähnt noch weiter, wie wunderlich es ihm in München erging. Ich war (erzählt er) auch in Schelling's Schlußvorlesungen gegenwärtig. Er sprach sich mit schneidendem Hohn gegen Hegel's Philosophie aus. Er sagte, daß er seinen Zuhörern ein Beispiel der realen Speculation, welche die Welt und die positiven Mächte derselben durchdringe, gegeben habe, so daß sie an dieser Thatsache selbst den besten Maßstab hätten für jene künstelnde „Filigranarbeit des Begriffs“, die nun so vielfach für ächte Philosophie gelte. Aber, fügte er noch mit einem stechend verächtlichen Blick, der mir durch die Seele ging, hinzu, es sei diese Philosophie das öde Product einer „hektischen, in sich selbst verkommenden Abzehrung“. Ich überzeugte mich aus dieser Polemik nun selbst davon, daß die vielfach verbreitete Kunde von Schelling's Erbitterung gegen Hegel vollkommen begründet sei. Ich war schmerzlich bewegt, als Schelling endete. Die Achtung vor ihm, die Bewundederung, die ich ihm stets gezollt, der Dank für den Genuß, welchen mir noch so eben sein Vortrag gewährt, das Festliche meiner Stimmung, den Worten des Mannes gelauscht zu haben, dessen System ich selbst so oft auf dem Katheder entwickelt, so oft in meinen Schriften berührt hatte, dies Alles kämpfte in mir mit der tiefsten Wehmuth. Da, mit Einem Mal, erhoben sich Alle Zuhörer. Ein Student brachte Schelling im Namen seiner Commilitonen ein dankbares Lebehoch aus. Ich war überrascht. Schnell versank in mir Alles, was sich von Traurigkeit, Abgestoßenwerden geregt hatte. Ich stimmte mit aufrichtigen Empfindungen in das

Lebehoch ein. Schelling verbeugte sich mit kurzem Dankwort nach rechts und links und ging gemessenen Schrittes von dannen. Ich sah ihn nicht wieder!

Rosenkranz verließ, dieser Eindrücke voll, die Metropole süddeutscher Wissenschaft und Romantik, wo er auch Schubert und Görres gehört hatte, und ging über Heidelberg nach der ultima Thule norddeutscher Wissenschaft zurück. In München aber wurde der geistige Horizont trüber und trüber. Schon im Jahr zuvor war Fürst Wallerstein in Ungnade gefallen, und an seine Stelle ward der kurz vorher zur katholischen Kirche bekehrte Herr von Abel erhoben, welcher als ein Werkzeug von Görres, Döllinger und andern Jesuitenhäuptern München zur festen Burg der kirchlichen und staatlichen Verdummung machte. Chausseen und Soldaten waren schlecht, aber die Kunst blühte. Den zehn Jahre später erfolgten Sturz des Jesuitenregiments durch die spanische Tänzerin hat Schelling dort nicht mehr miterlebt. Aber noch ein Triennium hatte er unter den Finsterlingen und Zeloten ausgehalten. Ein Rescript des Ministeriums Abel an die Universität, verordnete, daß der Vortrag über Religionsphilosophie nur den katholischen Priestern gestattet sein sollte. Man fand Schelling's Offenbarungsphilosophie nicht mehr christlich genug. Man traute sogar der speculativen Dogmatik Baader's nicht mehr, da er nach den Kölner Wirren über die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit (— d. h. für die Trennbarkeit —) des Papstthums vom Katholicismus (1838) geschrieben hatte. Baader verwahrte sich gegen das Rescript, und in Schelling regte sich sogar ein Rest des „sthenischen" Selbstgefühls seiner Jugend, daß er sich widersetzte, seine Vorlesungen über Offenbarungstheorie anfing und sich auf dem Katheder gegen den neuen Studienplan aussprach. Aber 1840 wurde der von Görres entworfene Studienplan für die Universität eingeführt und dem Geheimenrath von Schelling untersagt, den Vortrag seines Collegiums über die Offenbarungsphilosophie zu halten. Baader war der Widerwärtigkeit solcher Erfahrungen enthoben: er war im Mai 1840

gestorben. Einen Widerruf, zu welchem ihn der Priester, der ihm die letzten Sacramente ertheilte, hatte veranlassen wollen, hatte er verschmäht. An seiner Methode fand Görres, der nach Baader's Tode ein ausführliches Gutachten abgab, vorzüglich die Einmischung erotischer Bilder in die höchsten Geheimnisse zu tadeln; denn obwohl die h. Schrift sich niemals gegen diese Dinge ziere, so ziere sie sich auch nicht mit ihnen und gebrauche sie nie, um das Höhere an ihnen zu demonstriren.

In demselben Jahre (1840), da in München das neue prachtvolle Universitätsgebäude am Siegesthore bezogen wurde, kam Freund Steffens zum Besuch nach München, um als Siebenundsechsziger, im Begriffe stehend das Bündel dessen zu schnüren „Was ich erlebte" (1840 ff.), den fünfundsechszigjährigen Freund und Lehrer noch einmal zu sehen. Dreiundzwanzig Jahre waren verflossen, seit er denselben zum Erstenmal dort besucht hatte. Wie verändert fand er jetzt Alles in München! Er sah die Stadt in ihrer Lichtseite, durch ansehnliche Straßen erweitert, durch prachtvolle Kirchen geziert, als einen Sammelplatz der ausgezeichnetsten Künstler, als einen Zielpunkt für Reisende aus allen Ländern, und die Münchener Kunst als eine Schöpfung des Königs Ludwig. Mit der Schattenseite Münchens befaßte sich Steffens nicht. Vielleicht auch, daß er die Finsterniß als nothwendig zur Offenbarung des Lichtes nahm. Denn freilich, wie war er selbst in diesen dreiundzwanzig Jahren ein anderer geworden! Er hatte sich mit der Schrift: „Wie ich Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist" (1831) den Weg zu einer Professur der Philosophie, insbesondere der Naturphilosophie, nach Berlin und in die dortige Akademie gebahnt, wohin er ein halbes Jahr nach Hegel's Tode durch die Gunst des damaligen Kronprinzen versetzt wurde, mit dem ihn die Restauration der kirchlichen Angelegenheiten verband. Seitdem hatte er das Novellenschreiben, das er zuletzt in Breslau betrieben, aufgegeben und neben Vorlesungen über Naturphilosophie, Anthropologie und Psychologie sein Hauptaugenmerk auf die „christliche

Religionsphilosophie" gerichtet, worüber er 1839 ein Werk in zwei Bänden herausgab. Schelling's erste Philosophie galt ihm längst als eine überwundene, seine veränderte als die wahre Philosophie. In der Naturphilosophie müsse die Philosophie beginnen, aber die Naturphilosophie wird jetzt zur Teleologie erhoben und als leitender Gedanke der ganzen Philosophie die Idee der Persönlichkeit festgehalten, die das Ziel der sich in der Welt offenbarenden Liebe und bereits in den niedern Naturverhältnissen vorgebildet sei. Das Ziel der Teleologie sei das Auftreten des Heilandes; denn wie sich das tellurische Menschengeschlecht zum kosmischen Universum als eigentlicher Erlöser desselben verhält; so beginne dieser den eigentlich geschichtlichen Schöpfungsmoment und erscheine als die Sonne, um die sich alle ewige Persönlichkeit bewege. Und wie der Erscheinung des Menschen im tellurischen Schöpfungsmomente natürliche Monstra vorausgegangen, so sei das Monstrum der Geschichte, die römische Weltherrschaft, der Vorläufer des Heilandes. Auf die Teleologie, als ersten Theil der Steffens'schen Religionsphilosophie, folgt die Ethik als zweiter, welcher mit dem Ursprung des Bösen beginnt und mit der Seligkeit und Verdammniß endigt. Der Teufel ist eine Persönlichkeit, obwohl keine daseiende; denn er ist vielmehr als das Nichtdaseiende da, als die Lüge vom Anfang, die kein Bestehen hat. Darum kann das Böse, mit Schelling, bezeichnet werden als dasjenige in Gott, was nicht aus ihm ist, sondern von ihm geschieden der ewige Grund seiner Offenbarung. In seiner schlechthin unbedingten Hingabe an Gott ist der Heiland wahrer Gott, weil wahrer Mensch. Mit dem Gedanken der ewigen Seligkeit ist auch der Gedanke der ewigen Verdammniß gegeben, und eine Wiederbringung aller Dinge, die selbst den Teufel selig werden läßt, ist unchristlich. —

Das romantische Seitenstück zur „christlichen Religionsphilosophie" wurde die „christliche Rechtsphilosophie", welche seit dem Wintersemester 1840 der rechtsphilosophische Jünger Schelling's, Stahl, als Professor an der Universität Berlin vortrug und worin er dem durch die Hegel'sche

Philosophie eingeführten Rationalismus den offenen Krieg erklärte. Denn freilich hatte die Hegel'sche Philosophie nach des Meisters Tode statt der mit kirchlicher und politischer Satzung versöhnten conservativen Physignomie ein Janusgesicht hervorgekehrt, dessen eine Hälfte mit befriedigtem Behagen rückwärts in die Vergangenheit gerichtet war, während die jugendlich stürmende und drängende andere Hälfte den ungeduldigen Blick nach vorwärts wandte. Weder die restaurativ-conservative Rechtsphilosophie Hegel's, noch seine und der älteren Hegelianer confessionell-orthodoxe Religionsphilosophie wollten länger vorhalten, seit der Verfasser der „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830) die unentschiedene Stellung der Immanenz in der Hegel'schen Schule zur Entscheidung gebracht, die Strauß'sche Kritik des Lebens Jesu eine Brandfackel in die Theologie geschleudert hatte und der preußische Minister Altenstein in den Hallisch-deutschen Jahrbüchern auch in politischen Dingen allerlei bisher in Preußen Unerhörtes zwischen den Zeilen zu lesen bekam. Die jüngere Fraction der Hegel'schen Schule hatte durch Umbiegen aller Transscendenz und Jenseitigkeit der philosophischen Idee in Immanenz und diesseitige Gegenwart Consequenzen gezogen, die nothwendig die Prinzipien des Hegel'schen Systemes in Mißcredit bringen mußten. Der damalige Professor Leo in Halle wurde im Jahre 1838 ihr Ankläger in der Schrift: „die Hegelingen"; und die evangelische Kirchenzeitung des Berliner Professors Hengstenberg folgte darin nach.

Der Regierungsantritt des Königs Friedrich Wilhelm IV. brachte den begonnenen Umschwung der Stimmung gegen das Hegelthum vollends in Zug. In den Vorstellungen und Bestrebungen der Romantik aufgenährt, suchte der romantische Fürst dieselben in die Wirklichkeit einzuführen: die kirchlich-politische Restauration trat dem Hegelianismus, aus dessen Schooß die subversiven und negativen Tendenzen der gottlosen Neuerer hervorgegangen waren, mit allen Mitteln und Maßregeln entgegen. Aber eine negative Philosophie konnte voraussichtlich nur durch eine andere, positive

mit einiger Aussicht auf Erfolg bekämpft werden. Und auf wen hätte sich die Aufmerksamkeit der Restaurationspolitik mehr und mit besserm Grunde lenken können, als auf Hegel's Nebenbuhler, den großen Philosophen in München, der sich so entschieden gegen die Hegel'sche Philosophie erklärt hatte? Zwar hatte die Metropole der norddeutschen romantischen Intelligenz an Trendelenburg einen Philosophen, der sich gerade in dem Jahre des Umschwungs durch seine ebenso gründlichen, als scharfsinnigen „logischen Untersuchungen“ (1840) nicht blos, wie Schelling, mit ein Paar flüchtigen Redensarten gegen Hegel erklärt, sondern eine in den Kern der Hegel'schen Metaphysik eindringende Widerlegung der Hegel'schen Weltanschauung versucht hatte und damit mit den Berliner Hegelianern in Streit gerathen war. Aber ein richtiger Instinct mochte den Männern der Reaktion sagen, daß die Tragweite der Trendelenburg'schen „Philosophie der Bewegung“, weit entfernt, der Philosophie der Romantik als Stütze dienen zu können, vielmehr bis zur Untergrabung des Fundaments derselben reiche. Und vor Allem galt es überdies, einem Namen und einer Autorität von solchem Gewicht, wie die Hegel's war, einen andern Namen von noch älterem Klange und eine Autorität von mindestens gleicher Berühmtheit entgegenzustellen, deren Antecedentien seit einem Menschenalter unzweideutige Garantien zu bieten schienen, daß die Absicht wirklich erreicht würde. Und hierzu erschien Schelling allein als der rechte Mann; denn derselbe hatte ja, wie einer seiner Gegner beißend bemerkte, den persönlichen Gott, nach dem so viele Nachfrage war, in der Tasche — in seinem Heft — in seinem Pult! Und um die Restauration des Theismus aus dem Junghegel'schen Pantheismus galt es ja! Man ließ sich's zwölf Jahre lang jährlich viertausend Thaler kosten, um diese Absicht zu erreichen. Und wurde sie wirklich erreicht?

III.

Die Cotta'sche Allgemeine Zeitung bereitete den Uebergang Schelling's aus der süddeutschen in die norddeutsche Metropole der romantischen Intelligenz zweckmäßig vor. Sie erzählte in ihrer Nummer vom 30. Januar 1841, daß Geheimerath von Schelling am 27. Januar seinen 66. Geburtstag in voller körperlicher und geistiger Rüstigkeit und Heiterkeit gefeiert, nachdem er den zwei Jahre ausgesetzten Cursus seiner Vorlesungen, die er nur als Nebenberuf betrachtete, vor Kurzem wieder eröffnet hatte. Nachdem er seinem Schubert als Abschiedsgruß in eine Art von Stammbuchsblatt die griechischen Worte nach den Anschauungen des dritten Kapitels im zweiten Korintherbriefe: „In Christo liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß" geschrieben hatte, besuchte Schelling mit einem ihm vom König Ludwig ertheilten einjährigen Urlaub im Sommer 1841 Karlsbad und begab sich dann in Folge an ihn ergangener Aufforderung nach Berlin, wo dem Neuangekommenen eine doppelte öffentliche Begrüßung zu Theil wurde. Die erste zeigte einen philosophischen „Talleyrand in bunter Jacke" in dem bisherigen Hegelianer und Mitherausgeber der Hegel'schen gesammelten Werke, dem Hofrath Dr. Förster. Dieser Mann hatte im Jahre 1826 zur Feier von Hegel's Geburtstag ein Gedicht in Distichen unter dem Titel „der neue Herkules" verfaßt, welches (um mit Rosenkranz' Worten zu reden) das Maximum dankbar bewundernden Ausdrucks der Hochachtung und Liebe war. Derselbe Mann hatte am 16. November 1831 an Hegel's Grabe eine Rede gehalten, worin die in Hegel's Biographie aufbewahrten denkwürdigen Worte vorkamen: Zwar wird kein Petrus aufstehen, der die Anmaßung hätte, sich seinen Statthalter zu nennen; aber sein Reich, das Reich des Gedankens, wird sich fort und fort nicht ohne Anfechtung, aber ohne Widerstand ausbreiten. Den erledigten Thron Alexander's wird kein Nachfolger besteigen; Satrapen werden sich in die ver-

waisten Provinzen theilen. Und Den wollen wir erwarten, der an dieser Stätte den Muth hätte, das plus ultra auszusprechen! — Und wie sich doch in zehn Jahren Alles ändern kann! Ebenderselbe Hofrath Förster war es, der am 16. Oktober 1841, bei einer Versammlung des wissenschaftlichen Kunstvereins in Berlin, als dessen Generalsecretär, den Mann als Ehrengast begrüßte, der gekommen war, den erledigten Thron Alexander's zu besteigen und auf Hegel's Katheder das plus ultra auszusprechen! Förster erklärte, daß Schelling berufen sei, auf Hegel's philosophischem Throne die Huldigungen seiner Schüler zu empfangen. War dies Hohn? Es war völliger Ernst, nur daß die Huldigungen der Hegelianer in Gestalt von Skorpionenstichen auftraten. Noch eine andere öffentliche Begrüßung des Neuangekommenen fand bei einem von den Mitgliedern der Universität und der Akademie veranstalteten Festessen statt, welchem auch der Minister Eichhorn beiwohnte. —

Schelling's öffentliches Auftreten in Berlin war klug berechnet. Am 14. November 1831 war Hegel gestorben; am 15. November 1841 hielt Schelling seine erste Vorlesung an der Universität über Philosophie der Offenbarung. Der Zudrang von Zuhörern, Jünglingen und Männern, war so ungeheuer, daß viele durch die Fenster in den Hörsaal stiegen. Die Antrittsvorlesung erschien als 22 Seiten starke Flugschrift in demselben Jahre „zur Beruhigung seiner Zuhörer" gedruckt und wurde von einem der erbittertsten Gegner Schelling's treffend mit folgenden kurzen Worten charakterisirt: Schelling's Antrittsrede in Berlin wurde in Deutschland so begierig gelesen, wie eine Thronrede, und die Aehnlichkeit war groß genug: der Redner sprach mit vieler Würde von sich selbst, machte große Versprechungen und umging die Fragen, die ihn in Verlegenheit bringen konnten. — So war's in der That!

Meine Herren! Ich fühle die ganze Bedeutung dieses Augenblickes (so beginnt der Vorleser), ich weiß, was ich mit demselben auf mich nehme. Gewiß, meine Herren, hätte ich nicht die Ueberzeugung, durch meine Anwesenheit der Philosophie einen wesentlichen, ja einen größeren Dienst zu

leisten, als ich ihr je früher zu leisten im Stande gewesen; so stünde ich nicht vor Ihnen! Eitles Selbstrühmen ist mir fern. Der Mann, der — nachdem er das Seinige für die Philosophie gethan hatte, für geziemend erachtete, nun auch Andere frei gewähren und sich versuchen zu lassen; der selbst vom Schauplatze zurückgezogen, inzwischen jedes Urtheil schweigend über sich ergehen ließ; der im Besitze nicht einer nichts erklärenden, sondern einer — sehnlichst gewünschte, dringend verlangte, wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie ruhig sagen ließ, es sei mit ihm gar aus, und der dies Schweigen ganz und vollständig nicht eher bricht, als bis eine unzweifelhafte Pflicht ihn dazu auffordert, bis ihm unwiderstehlich klar geworden, jetzt sei die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen: — dieser Mann hat wohl gezeigt, daß er der Selbstverläugnung fähig ist, daß er nicht an voreiliger Einbildung leidet, daß es ihm um mehr, als eine nur vorübergehende Meinung, als einen flüchtigen, schnell zu erlangenden Ruhm zu thun ist. Nur als ich in der ohne alles Zuthun (?) mir gewordenen Aufforderung ein Gebot erkennen mußte, dem ich widerstreben nicht durfte, nicht konnte, ohne meinen letzten und höchsten Lebensberuf zu verfehlen: da war ich entschlossen. Und so trete ich denn auch entschlossen und mit der Ueberzeugung unter Sie, daß — wenn ich je etwas, es sei viel oder wenig, für die Philosophie gethan — ich hier das Bedeutendste für sie thun werde, wenn es mir gelingt, sie aus der unläugbar schwierigen Stellung, in der sie sich so eben befindet, wieder hinauszuführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen ist. Die Philosophie befindet sich nun gerade in der Lage, daß sie in ihrem Resultate religiös zu sein versichert und daß man ihr dies nicht zugibt, namentlich ihre Deductionen christlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten läßt. Schon stehen sie bereit, die gegen eine bestimmte Philosophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philosophie meinen und in ihrem Herzen sagen:

Philosophie soll überhaupt nicht mehr sein! Demgemäß möchte man denken, ich werde mir zum Hauptgeschäft machen, jenes System zu bestreiten, dessen Resultate eine solche Aufregung gegen die Philosophie hervorgebracht haben. So ist es nicht, meine Herren! Vermöchte ich nur dieses, so wäre ich nicht hier. So gering denke ich nicht von meinem Berufe. Mach' es besser, sagt man mit Recht dem, der blos tadelt. Allerdings! So lehrreich, als ich ihn wünsche, würde dieser Vortrag nicht sein, wenn ich nicht zugleich in die Vergangenheit zurücksähe, den Gang der bisherigen Entwickelung nachwiese. Allein ich werde weniger bemüht sein zu zeigen, worin Dieser oder Jener, als worin Alle gefehlt, was uns Allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll. Nichts soll durch mich verlören gehen, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden. Wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle zu setzen, sondern eine neue bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft hinzuzufügen, um sie dadurch in ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen, eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchstück eines höheren Ganzen sein konnte, selbst zum Ganzen machen wollte: dies ist die Aufgabe, dies die Absicht! Die Geschichte der deutschen Philosophie ist von Anfang verflochten in die Geschichte des deutschen Volkes. Damals, als es die große That der Befreiung in der Reformation vollbracht hatte, gelobte es sich selbst, nicht zu ruhen, bis alle die höchsten Gegenstände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in eine ganz freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntniß aufgenommen, in einer solchen ihre Stellung gefunden hätten. In den Schulen der Philosophen fanden Manche die Entschlossenheit, in den Kämpfen um Philosophie den Muth und die Besonnenheit,

die sich nachher auf ganz anderen Schlachtfeldern erprobte. Sollte diese lange ruhmvolle Bewegung mit einem schmählichen Schiffbruche enden, mit Zerstörung aller großen Ueberzeugungen und somit der Philosophie selbst? Nimmermehr. Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Wehe, alles Leid, alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier. Denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft. Und daß nun auch die Metropole der deutschen Philosophie, wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutschland gesprochen, ja selbst über die Grenzen Deutschlands getragen wird, die Stadt, wo jedenfalls die Geschicke deutscher Philosophie sich entscheiden müssen, daß sie nur auch das einmal erkannte Tüchtige mit Macht ergreife und fordere! Und hier darf ich bekennen, daß ich Hand anlegen muß und für dieses Werk eigentlich aufgespart worden bin, wozu mir Gott so lange das Leben gefristet hat! Und hiermit weihe ich mich dem übernommenen Berufe. Ich werde für Sie leben, für Sie arbeiten und nicht müde werden, so lange ein Hauch in mir ist und so lange es Derjenige verstattet, ohne dessen Willen kein Haar von unserm Haupte fällt, geschweige ein tiefempfundenes Wort, ein ächtes Erzeugniß unsers Innern, ein Lichtgedanke unsers nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geistes verloren geht! —

Seit länger als zwei Jahrtausenden haben Philosophen gelebt, gedacht und ihres Denkens und Lebens Ergebnisse der Welt verkündigt; aber seit Thales' und Pythagoras' Zeiten hat die Geschichte der Philosophie kein Beispiel aufzuweisen, daß ihrer Priester Einer den Mund so voll genommen hätte von eitler Selbstverherrlichung und großsprecherischen Verheißungen, womit der miles gloriosus der neuern Speculation sich als philosophischen Erlöser des Jahrhunderts ausposaunt, und, auf die Urtheilslosigkeit und Unkunde der Masse vertrauend, mit dreisten Gemeinplätzen und Behauptungen, als ob sich Alles von selbst verstände, die Bewunderung der Welt in Anspruch nimmt. Man könnte einwenden, so könne eben nur der kühne Genius im Voll-

bewußtsein seines Werthes sprechen. Aber weder Kant, noch Fichte, noch Hegel haben eine solche Sprache geführt, und der Haupthinterhalt dieses hochgeschraubten Selbstgefühles bildet nicht das, was etwa der Vorleser als seine vor vierzig Jahren vollbrachte, seitdem viel bestrittene Leistung in Anspruch nehmen konnte; sondern das, was er erst noch leisten wollte, was er vorerst noch in der Tasche hatte, wovon die Welt noch Nichts wußte. Dreiundzwanzig Jahre früher hatte in derselben Stadt auch Hegel geräuschlos seinen Einzug und dann eine Antrittsrede gehalten, die in der Sammlung seiner Werke vor der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften abgedruckt ist. Auch Hegel hatte seit einem Jahrzehnt etwas für die Wissenschaft geleistet; seine Phänomenologie, seine Wissenschaft der Logik, seine Encyclopädie waren unverwerfliche Zeugnisse für den Anspruch, unter den Männern des philosophischen Gedankens nicht in letzter Reihe zu stehen, und er durfte wohl auch stolz sein, als der Nachfolger Kant's und Fichte's in der preußischen Hauptstadt berufen zu sein. Und man vergleiche seine Antrittsrede mit der Schelling'schen — welch ein Gegensatz in der ganzen Haltung und Art des Auftretens! Welche Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit und schlichte Einfalt tritt uns hier entgegen, die nicht sich, seine Person, seine Leistungen, sondern lediglich die Sache der Wissenschaft, der er dient, in den Vordergrund stellt! Er gedenkt der in den letztvergangenen Jahren eingetretenen Umstände, unter denen sich die Philosophie wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen dürfe, während bis dahin der Weltgeist zu sehr mit den Interessen und Kämpfen der Wirklichkeit beschäftigt gewesen sei, als daß er sich nach innen und auf sich selbst hätte kehren können. Er hebt hervor, daß jetzt die Zeit eingetreten sei, da im Staate auch das freie Reich des Gedankens selbst emporblühen könne, und daß in diesem Staate insbesondere, der ihn nun in sich aufgenommen habe, und auf dieser Universität des Mittelpunkts auch der Philosophie, die der Mittelpunkt aller Geistesbildung und Wissenschaft sei, eine vorzügliche Pflege zu Theil geworden. Der tiefere,

sittliche Ernst, der in die Gemüther gekommen, sei auch der wahre Boden für die Philosophie, deren Beruf und Geschäft es sei, die substantielle Grundlage des politischen, sittlichen, religiösen, wissenschaftlichen Lebens philosophisch zu entwickeln. Und was gerade die Deutschen in der Philosophie auszeichne, sei die Thatsache, daß sich die Philosophie zu ihnen geflüchtet habe und ihnen die Bewahrung des heiligen Lichtes anvertraut sei, die Sorge dafür, daß der Mensch das Höchste nicht verliere, was er besitzen könne, das Selbstbewußtsein seines Wesens. Und diese angebrochene Morgenröthe eines neuen gediegenen substantiellen Geistes sei es, die er begrüße. Die Philosophie müsse Gehalt haben, und diesen Gehalt werde er vor ihnen entwickeln. Wie er hoffen und wünschen dürfe, daß es ihm gelingen werde, auf dem Wege, den er betreten habe, das Vertrauen seiner Zuhörer zu gewinnen und zu verdienen, so mache er auf Nichts weiter Anspruch, als daß sie Vertrauen zur Wissenschaft, Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu sich selbst, zum philosophischen Studium mitbrächten.

So war Hegel in der Metropole dentscher Wissenschaft aufgetreten, als ein bescheidener Arbeiter im Dienste der Wahrheit, der den Erfolg seines Wirkens der Zukunft überließ. Schelling gerirte sich wie ein König, der die Huldigungen seines Reiches von vornherein in Anspruch nimmt, ehe er noch seine Verheißungen wahr gemacht hatte. Am Ende des Semesters wurde ihm von Seiten des studirenden Theils seiner Zuhörer ein glänzender Fackelzug veranstaltet, wobei sich der Gefeierte in einer Anrede dahin erklärte, daß er sich bestrebt habe, ihnen eine Philosophie zu geben, die am vollen Lichte sich zeigen und die frische Luft des Lebens vertragen könne; aber nicht durch den Inhalt allein gewinne man die Herzen, und was seine Zuhörer persönlich an ihn gezogen, könne nur dies sein, daß er ihnen nicht statt des Brotes einen Stein gegeben, daß er den Abscheu nicht verhehlt habe vor jedem Unterricht, der nur Abrichtung zur Lüge sein würde, daß die Gemüther der Jugend die Aufrichtigkeit, Gradsinnigkeit und Wahrheitsliebe in ihm erkannt hätten.

Zugleich wurden ihm nach dem Schlusse des Wintercursus in einer zierlichen Kapsel das „Großmannsdiplom“ überreicht, eine auf Pergament gedruckte Dankadresse mit zahlreichen Unterschriften von gereiften Männern, unter denen die Namen von Savigny, des historischen Rechtslehrers, des Theologen Twesten, des frommen Kirchenhistorikers Neander und des Zionswächters Hengstenberg sich befanden. Sie bezeugten ihm darin, daß seine Vorlesungen ihnen den Weg zu einer positiven, Begriff und Leben, Wissen und Glauben in Einklang bringenden Philosophie gezeigt habe; sie rühmten ihn als den, der schon am Morgen seines Lebens ausersehen gewesen, der Herold einer neuen Zeit zu sein. In demselben Jahre legte Preußens König den Grundstein zum romantischen Dombaue zu Köln, und mit dem Wintersemester 1842 trat der romantische Philosoph fest angestellt mit 4000 Thalern als Professor in die Reihe der Universitätslehrer, als Mitglied der Akademie in die Stiftung des großen Leibnitz ein. Am 1. Dezember 1842 meldete die Leipziger Allgemeine Zeitung, seit des großen Philosophen — jetzt nicht mehr bloße „Anwesenheit“ in Berlin, sondern — Dableiben in der Metropole deutscher Wissenschaft entschieden sei, habe derselbe in einer seiner letzten Vorlesungen erklärt, daß seine Stellung den Zuhörern gegenüber nicht blos die des Lehrers sein werde, daß er die Pflicht habe, Freund und Rather der Jugend zu werden, so viel er vermöge. Es sei nur ein Mißbrauch für fremde Zwecke, die Jugend zu Manifestationen für die Denk- und Lehrfreiheit zu benutzen, ein Mißbrauch für fremde Zwecke, so lange man zweifelhaft sein könne, wie weit diejenigen, die das Wort Denkfreiheit im Munde führen, selber die Denkfreiheit zuzugeben gesonnen wären, welche sie oft nur für ihre eigne zufällige Meinung in Anspruch nähmen, während sie fremde Ansichten, auf jede Weise, die in ihrer Gewalt stehe, zu verfolgen sich berechtigt halten. Was aber die Lehrfreiheit betrifft, so sei es Mißbrauch für fremde Zwecke, die Jugend zu Manifestationen für Denk- und Lehrfreiheit zu benutzen, so lange die, welche davon reden, es ganz in der Ordnung

finden, daß sich Jemand von einer Kirche anstellen und ernähren lasse (— etwa als Religionsphilosophieprofessor, wie der Hegelianer Marheineke in Berlin! —), deren Grundsätze er heimlich durch seine Vorträge zu untergraben suche; oder so lange sie dennoch selbst keine unbeschränkte Lehrfreiheit zugeben, da sie z. B. einem Lehrer der Theologie in einer protestantischen Fakultät (— etwa einem Hengstenberg! —), der mit Geist und Feuer (— das Dankcompliment für die Dankadresse! —) etwa die Nothwendigkeit eines sichtbaren Oberhauptes der Kirche oder andere Grundsätze der römischen Kirche aufstellen wollte, die Berufung auf Lehrfreiheit nicht gestatten würden. Allerdings solle die Jugend für das unschätzbare und von den Deutschen theuer erkaufte Gut begeistert werden, aber nur, damit sie um so eifriger strebe, sich eine geistige und wissenschaftliche Tüchtigkeit zu erwerben, welche nöthig sei, um von dieser Freiheit einen würdigen Gebrauch zu machen und dasjenige hervorzubringen, wegen dessen es der Mühe werth sei, jene Freiheit zu erobern.

Nach solchen Antecedentien begreift man das Postscriptum, das Feuerbach im Frühjahr 1843 der Vorrede zur zweiten Auflage vom „Wesen des Christenthums" beifügte, worin er die neuschelling'sche Philosophie die Philosophie des bösen Gewissens nannte, die seit Jahren lichtscheu im Dunkeln schleiche, weil sie wohl wisse, daß der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung sei; diese Philosophie der lächerlichsten Eitelkeit, welche zu ihren Argumenten nur Namen und Titel habe, und was für Namen und Titel! — diese theosophische Posse des philosophischen Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts sie durch die Zeitungen förmlich als „Staatsmacht proklamirt" worden. Armes Deutschland! (so schloß der Vorredner am 1. April) du bist schon oft in den April geschickt worden, selbst auf dem Gebiete der Philosophie, namentlich aber von dem ebengenannten Cagliostro, der dir stets nur blauen Dunst vorgemacht hat, nie gehalten, was er versprochen, nie bewiesen, was er behauptet. Aber sonst stützte er sich wenigstens auf den Namen

der Vernunft, auf den Namen der Natur, also auf Namen von Sachen. Jetzt will er dich zum Schlusse gar bethören mit Namen von Personen, den Namen eines Savigny, eines Twesten und Neander! Armes Deutschland, selbst deine wissenschaftliche Ehre will man dir nehmen. Unterschriften sollen für wissenschaftliche Beweise, für Vernunftgründe gelten! Doch du läßt dich nicht bethören. Du kennst noch zu gut die Geschichte mit dem Augustinermönch: du weißt, daß nie noch eine Wahrheit mit Decorationen auf die Welt gekommen, nie im Glanze eines Thrones unter Pauken und Trompeten, sondern stets im Dunkel der Verborgenheit unter Thränen und Seufzern geboren worden ist; du weißt, daß nie die „Hochgestellten", eben weil sie zu hoch gestellt sind, daß stets nur die Tiefgestellten von den Wegen der Weltgeschichte ergriffen worden! — So der Sohn jenes Anselm Feuerbach, welcher als Privatdocent der Rechte die romantische Praxis in Saal-Athen miterlebt und Schelling's romantischen Lorbeern in Isarathen gesehen hatte.

Schelling hatte, wie er in seiner Antrittsrede andeutete, in der Metropole deutscher Philosophie für ganz Deutschland, ja selbst über die Grenzen Deutschlands, gesprochen. Die Augsburger Allgemeine Zeitung trug pflichtschuldigst die Lehrerverkündigungen des philosophischen Erlösers über die vier Wände des Hörsaals hinaus. Lobhudelnde Blätter brachten den Inhalt seiner Vorlesungen vor die Oeffentlichkeit, und von einem theologischen Katheder in Berlin wurde Schelling's Berufung und Erscheinung in Berlin, zum Sturz des Hegel'schen Systemes, ein providentieller Act genannt. Der Prediger Amand Saintes in Hamburg, ein Katholik im Sinne der liberalen gallikanischen Kirche, verkündigte in seiner französisch geschriebenen „Geschichte des Lebens und der Werke des Spinoza" (1842) den Denkern diesseit und jenseit des Rheins, daß Schelling durch seinen Fichte'schen subjectiven Idealismus, seinen eigenen Transscendentalidealismus, seinen vollendeten Pantheismus, durch seinen Kampf zwischen Theismus und Pantheismus und endlich durch die Mythologie aller

Völker und das „Lesen der Bibel im Original" zu seinem positiven Christenthum gekommen sei, das man nur nicht nach der formula concordiae vom Jahre 1578 messen dürfe. Schelling habe en portefeuille fünf Werke unter folgenden Titeln: 1) die Einleitung zur Philosophie, in Gestalt einer Geschichte der Philosophie seit Cartesius, sei ganz vollendet; mit ihr werde 2) die positive Philosophie, 3) die Philosophie der Mythologie und 4) die Philosophie der Offenbarung in aller Kürze erscheinen, während 5) seine Philosophie der Natur erst nach seinem Tode herauskommen solle.

Im Sommer 1842 wurde im Maiheft der in Paris erscheinenden revue indépendante durch Cousin's Gegner, den ehemaligen Buchdrucker und nachherigen Anhänger St. Simon's, obwohl nicht der St. Simon'schen Schule, Pierre Leroux, der Berliner philosophische Erlöser als Religionsstifter gefeiert. Die Augsburger Allgemeine Zeitung verkündigte diese Erhebung sofort dem deutschen Publikum, und der Hegelianer Rosenkranz hatte seine Noth, in seinem „Sendschreiben an Pierre Leroux über Schelling und Hegel" (1843) das lesende Publikum, sowie in seiner am 23. September 1842 gehaltenen Schlußvorlesung über Schelling die Königsberger Studenten zu belehren, daß wir eines Propheten, eines Religionsstifters, einer Johanneischen Kirche nicht bedürfen, daß wir in der Gewißheit der Gegenwart des Geistes Gottes in unsern Gemeinden nicht einen Papst, sondern in Christus allein den Einen und ewigen Hohenpriester haben, der nicht nur unser Haupt, sondern auch unser Bruder sei; daß wir nicht mit Schelling der Ausgießung des Geistes noch zu warten haben, als sei, wie er sagt, der Zorn des Vaters noch nicht gänzlich durch das Wirken des Sohnes überwunden; sondern die unwankende Gewißheit, daß die Vorsehung Gottes mit uns eine vollkommene sei, diese Gewißheit sei unsere Seligkeit.

Auch die in Tübingen, wo sich die jüngere hegelisch-theologische Schule seit 1842 ein gelehrtes Organ in den „theologischen Jahrbüchern" gegründet hatte, erscheinende

Zeitschrift hatte Berichte über den Inhalt von Schelling's Berliner Vorlesungen gebracht, ohne sich auf eine Kritik derselben einzulassen. Hier zu Lande (hieß es) ist eine solche auch wirklich ganz entbehrlich; bei uns in der Provinz ist kein Mensch, der auf dieses neue System etwas hält, außer etwa solche, die Nichts davon wissen. In der „Metropole deutscher Wissenschaft" steht es freilich wohl anders; nachdem dort Schelling einmal von Amtswegen, und ehe man ein Wort von ihm gehört hatte, zum philosophischen Restaurator des Jahrhunderts erklärt worden war, so mußte man sich wohl entschließen, Alles, was er auftischte, unbesehen für eine Delicatesse zu erklären. Je weniger Einer sonst von Philosophie eine Idee hatte, um so leichter konnte er sich auch diese Kost gefallen lassen. Bei Andern ging's nicht ohne Würgen ab. Indessen Bewunderung stand einmal im Programm, und dienstbeflissene Journalisten säumten nicht, sich und Andere in die möglichste Ekstase hineinzusteigern. Diesem schmählichen Treiben auf's Offenste und Nachdrücklichste entgegen zu treten, mußten wohl solche, die ihm aus der Nähe zusahen, eine Aufforderung in sich finden.

So brachten denn die nächsten Jahre nach Schelling's Habilitirung in Berlin eine Fluth von Oppositions- und Widerlegungsschriften seiner neuesten Philosophie, wie sie aus dem Hörsaale bekannt wurde, zum Vorschein. Der Hegelianer Glaser in Berlin brachte anonym die „Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie" (1842) zur Sprache, kam aber unter fünf Fragen, die er sich zu beantworten vorgesetzt hatte, nicht über die Beantwortung der ersten hinaus: ob es Schelling wirklich gelungen sei, vor vierzig Jahren ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen. Nein! heißt es; er hat nur auf dem von Kant aufgeschlagenen Blatte einen neuen Absatz beschrieben, auch diesen aber nur mit solchem, was er den Grundgedanken nach aus Spinoza, theilweise auch aus Kant und Fichte entlehnt.

War in der Glaser'schen Schrift von Schelling's neuestem Systeme nur ganz vorübergehend die Rede, so be-

schäftigte sich mit diesem die Broschüre eines andern Berliner Anonymus, der sich später als Oswald demaskirte. In der Schrift „Schelling und die Offenbarung" (1842) berichtete derselbe über den allgemeinen Theil des neuen Systemes und fügte eine etwas schwerfällige und nicht allzuscharfe Kritik bei. Schärfer trat diese im Gewande der Ironie und des Humors hervor in dem Schriftchen eines andern Anonymus, des theologischen Privatdocenten Bruno Bauer in Bonn unter dem Titel: Schelling, der Philosoph in Christo oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit" (1842). Der Verfasser begann damit, auf Schelling das Wort aus dem Lukasevangelium anzuwenden, im Himmel werde Freude sein über Einen Sünder, der Buße thue, vor neun und neunzig Gerechten, die der Buße nicht bedürfen. An ihm seien Wunder der göttlichen Gnade sichtbarlich geschehen, auf daß der Name des Herrn erhöhet werde; denn Gott habe sich über ihn erbarmt, gleichwie er sich einst über Paulus erbarmte. So hat auch (sagt der Verfasser) die Gnade des Heilandes über Schelling ihre Hand gehalten, und als die Zeit gekommen war, ging ihm ein großes Licht auf. Denn wer hätte jemals nach menschlicher Einsicht voraussagen können, daß der Mann, der um den Anfang des Jahrhunderts mit seinem damaligen Freunde, dem berüchtigten Hegel, den Grund zu jener schnöden Weltweisheit legte, die jetzt nicht mehr im Finstern schleicht, sondern deren Pfeile am Mittag verderben, daß dieser Mann dermaleinst noch sein Kreuz auf sich nehme und Christo nachfolgen werde? Und doch ist es so gekommen: Gott hat ihn zu seinem Streiter gegen den Unglauben und die Gottlosen gemacht! Der Herr hat gerade Schelling auserkoren, weil dieser mit der Weisheit dieser Welt vertraut, am besten geeignet war, die stolzen, hochmüthigen Philosophen zu widerlegen; er hat ihnen durch Schelling gezeigt, wie schwach und nichtig die menschliche Vernunft sei.

Theilweise durch diese Schriften veranlaßt, ließen sich die „deutschen Jahrbücher" in mehreren Artikeln über das neue Heil, das von Berlin kommen sollte, kritisch und humoristisch

aus. Hatte ja doch ihr Herausgeber mit seiner klassischen Stylvirtuosität im Vorworte zum Jahrgang 1842 erklärt: Die romantische Generation, die der neuen Zeit vorausgeht, ist die rohe, wofür man sie auch schon einmal officiell erklärt hat, damals als der selige, jetzt unselige Hegel sie zu cultiviren berufen wurde. Die Philosophie ist durch eine ungeheure Kluft von dem „süßen und sauern Pöbel" getrennt. Die Aufklärung hatte gesagt, das Christenthum habe das irdische Leben zusammengerollt und daraus eine Stufe für den Himmel gemacht; gegenwärtig wird die ganze Vergangenheit der christlichen Welt zusammengerollt und zur Stufe für den Himmel der neuen Zeit gemacht, und die Vertreibung der Völker aus ihrer warmen irdischen Heimath in den kalten christlichen Himmel wird schwerlich noch einmal gelingen. Die capricirte Restauration des Christenthums, welche die Praxis versucht, und die nothwendig daraus folgenden katholischen Sympathien einer bekannten Partei sind ein politisches Instrument, dessen Wirksamkeit aber in unserer Zeit nur durch demokratische Vorspiegelungen, wie in der Schweiz, momentan gesichert werden könnte; denn es wird unmöglich sein, daß der kirchlichen sich eine unkirchliche Richtung entgegensetzt, die aus Prinzip vom Cultus abstrahirt. Das Kirchenthum wird dadurch nicht weiter gefährdet, daß die es verlassen, die ihm ohnehin schon nicht mehr angehören. Die Uebrigen werden dann desto eifriger sein und vielleicht zum Katholicismus, vielleicht sogar noch einen Schritt weiter zurückzuschrauben sein, — vielleicht aber auch nicht. — So Ruge zum 1. Januar 1842 in den „deutschen Jahrbüchern".

Der obengenannte anonyme Verfasser des Schriftchens „der Philosoph in Christo", Bruno Bauer, hatte als Privatdocent der Theologie in Bonn, in eben diesen deutschen Jahrbüchern die Consequenzen des Junghegelthums nach Strauß und Feuerbach allmählich so weit herausgedehnt, daß ihm alle Theologie ohne Ausnahme als eitel Heuchelei und Unsinn erschien. In Folge dessen war ihm die venia docendi entzogen worden. Gegen diese Extreme hatte sich

1842 der würdige Senior der Hegel'schen Schule in Berlin, Marheineke, in einem Schriftchen: „Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie in der christlichen Theologie, nebst einem Separatvotum über Bruno Bauer's Kritik der evangelischen Geschichte" erklärt, dabei aber zur Vertheidigung der geächteten Philosophie das Wort ergriffen. Die Glaubensängstlichkeit und die Leidenschaft, der Unverstand und der selbstsüchtige Verstand, die sich verbrüdert hatten, um mit Hülfe der Kirchen- und Staatsgewalt die Hegel'sche Philosophie zu unterdrücken, waren von ihm eben so gut mißbilligt worden, als die abenteuerlichen Erscheinungen der neuen positiven Philosophie. Er hatte erklärt, daß die Wissenschaft nicht unmittelbar der Kirche, sondern zuerst der freien Erkenntniß zu dienen habe, daß sie selber vernichtet sei, sobald ihr diese ihre Freiheit vernichtet werde. Er veröffentlichte auch den „Schluß der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie in der christlichen Theologie" unter dem Titel: „Zur Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie". Mit Gewandtheit, Schärfe und Energie stellte er darin die innern Widersprüche und Phantastereien an's Licht, in die sich das Schelling'sche sogenannte „freie Denken" bei jedem Schritte verwickele, das gänzliche Aufgeben des philosophischen Verfahrens, die schlecht versteckte Zurücknahme alles dessen, wodurch sich Schelling vor vierzig Jahren eine hohe Stellung in der Geschichte der Philosophie erworben habe, die Unvereinbarkeit der neuen Lehre auch mit dem kirchlichen Glauben und das Zurücksinken Schelling's auf den Standpunkt, welchen der Hofphilosoph Leibnitz in dem schwächsten und langweiligsten seiner Werke, der Theodecee, als Vertheidiger des populären Bewußtseins einnahm. Die großen Verheißungen (so schließt das Schriftchen), mit denen Schelling in dieser Metropole deutscher Wissenschaft debütirte, haben sich nicht bewährt, nicht erfüllt. Das Unmögliche ist von Schelling nicht geleistet, das menschliche Bewußtsein ist auch durch ihn nicht über seine gewöhnlichen Grenzen erweitert worden; das neue

Blatt, das umgeschlagen worden, ist wohl vollgeschrieben, aber mit den Worten: die neue Offenbarungsphilosophie ist eine Nichts erklärende, die sehnlichst gewünschten und dringend verlangten Aufschlüsse nicht gewährende, und die Burg, die er gründen wollte, damit in ihr die Philosophie von nun an sicher wohnen solle, ist noch immer nicht zum Vorschein gekommen. Damit bleibt (fährt Marheineke fort) ungeläugnet, was wir von Anfang an behauptet haben, daß Schelling auf dem Felde geistreicher Gedanken stets mit Ehren seinen Platz behaupten und in dieser Rücksicht viel Tiefes und Wahres von ihm zu lernen sein wird. Dies sind die Nachklänge einer schönen Vergangenheit, die goldnen Streifen am Horizont der untergehenden Sonne, die Niemand ohne Wehmuth wahrnehmen kann. Denn es ist allerdings ein ernstes, tragisches, kaum sonst in der ganzen Geschichte der Philosophie vorgekommenes Geschick, daß in dieser Weise ein großer Geist von sich selbst abfällt, sich selbst ungetreu wird. Oder sollen wir etwa an diesem Ende denken, daß wir uns auch über den Anfang getäuscht hätten? Welche Erwartungen waren zu groß, um nicht nach solchem Anfang als vollberechtigt zu erscheinen? Wie sehr hatten die langen, dreißigjährigen Ferien diese Erwartungen gespannt und gesteigert! Und wer hatte wohl mehr ein Recht zur Klage über nicht erfüllte Erwartungen, als die Freunde der Hegel'schen Philosophie? Ja, sie allein dürfen mit Recht den Verdruß äußern, nicht über Hegel hinausgeführt zu sein! Denn wir haben uns an keinen Namen verkauft; die Wahrheit nur suchen wir, und derselben Erkenntniß geht uns über Alles. Derer, die dem Zeitalter vorangehen und denen es beschieden ist, ein wahrhaft neues System der Philosophie zu gründen, können selbst der Natur der Sache nach nur wenig, seltene, meist nach Jahrhunderten kommende sein. An seiner Metaphysik hat ein Volk, wie das Deutsche, nächst seiner Religion, seinen edelsten Schatz, und es thut Recht, ihn eifersüchtig zu bewahren und zu vertheidigen, denn ihn hat es in der höchsten Freiheit und Liebe sich erworben und angeeignet. Der metaphysische Geist im Volke ist

durch keine äußerlichen Mittel und Angriffe zu bezwingen. Er ist nicht ein Gespenst, das nur zum Spuk ausgeht, sondern führt Großes im Sinne. Er ist auch nicht, wie ein Dieb, der Vorurtheile gestohlen, durch Polizeimaßregeln einzufangen und an die Gerichte abzugeben. So lange nun keine andere Philosophie im deutschen Volke aufgekommen oder so tief in dasselbe eingedrungen und so weit verbreitet ist, wird es wohl bei der Hegel'schen Philosophie vor der Hand sein Bewenden haben. —

Der würdigen Weise, in welcher sich der Nestor der Freunde Hegel's gegen Schelling aussprach, tritt ergänzend die ebenso ruhig besonnene, als gediegene und gründlich in die Sache eingehende „Darstellung und Kritik" der Hauptpunkte der neuen Schelling'schen Lehre zur Seite, welche von einem andern, damals noch gar nicht strict der Hegel'schen Schule angehörenden, aber doch ihr verwandten und durch die Hegel'sche Philosophie gebildeten, auf Feuerbach's Standpunkt stehenden Berliner, Frauenstädt, unter dem Titel: „Schelling's Vorlesungen in Berlin" (1842) veröffentlicht wurde. Er ging darauf aus, den Irrthum in Schelling's neuester Auffassung des Christenthums nachzuweisen, aber auch das Große und Tiefe und Wahre darin anzuerkennen und so gegen Schelling gerecht zu werden. Er hofft, daß man ihn nicht in die Rubrik: Nihilismus, destructive, negative, zerstörende Philosophie oder linke Seite (der Hegel'schen Schule) werfen werde; denn auch er glaube, wie Schelling, eine positive Philosophie zu besitzen, und halte dafür, daß eine wahre Philosophie positiv sein, d. h. das an sich Positive, das Wahre anerkennen und zum Bewußtsein bringen müsse, während das sogenannte Positive an sich in vielen Stücken negativ, d. h. unwahr sei. Er ist überzeugt, daß das wahre Christenthum und die Philosophie einander nicht ausschließen, sondern daß beide in ihrer tiefsten Tiefe völlig übereinstimmen und daß man also stricter Philosoph sein könne, ohne aufzuhören, im wahren Sinne des Wortes Christ zu sein. Er bedauert, daß Schelling, da er sich doch selbst als philosophischen Erlöser angekündigt hat

und da seine Vorlesungen — die der Verfasser bis zu Ende gehört — in der That die kostbarsten Stoffe zu einer wirklichen und wahrhaften Philosophie in sich bergen, noch immer diese Vorlesungen nicht zum Druck übergeben habe. Er war freudig überrascht, als Schelling sowohl den Theismus[1], als den Pantheismus für ungenügend erklärte; aber im Verlaufe der Vorlesungen erkannte er, daß dasjenige, was derselbe als ein Drittes, das weder bloßer Pantheismus, noch bloßer Theismus, sondern eine Verschmelzung beider sei, ebensowenig haltbar als diese beiden selber sei. Seine besondere Kritik der Schelling'schen Lehre faßt sich in folgenden Hauptpunkten zusammen. Von vorn herein hat Schelling gefehlt, daß er den Begriff der Offenbarung selbst nach seinem philologischen Ursprunge nicht philosophisch untersucht, sondern die Offenbarung im transscendenten theologischen Sinne vorausgesetzt habe. Die Schelling'sche Deduction der Nothwendigkeit einer positiven Philosophie beruht auf der Voraussetzung, daß es die Philosophie nicht blos mit dem Was oder Wesen der Dinge, sondern auch mit dem Daß oder der Existenz und zwar der Existenz des in keiner Erfahrung Gegebenen, d. h. Gottes, zu thun habe, was in Wahrheit nicht die Aufgabe der Philosophie sein kann. Die ganze nachkant'sche Richtung der Philosophie, wie sie sich durch Fichte, Schelling und Hegel fortgesetzt hat, war eine verkehrte, welche die in der Kant'schen Philosophie gelegenen Keime zu entwickeln versäumte und fälschlich mit dem Absoluten, anstatt mit dem Wirklichen die Philosophie anzufangen. Auch Schelling's Philosophie ist Dogmatismus. Was er zum Pantheismus der negativen Philosophie als positive Ergänzung hinzufügt, widerspricht ersterer geradezu, und Widersprechendes kann sich unmöglich ergänzen. Zu dem Wege, den Schelling von Unten nach Oben nimmt, zu dem Werden und Sichentwickeln Gottes durch die Potenzen hindurch kommt plötzlich der gewaltsame Gegenstoß von Oben nach Unten, die Behauptung, daß Gott dennoch außer und über dem Prozeß stehe, wobei die Materie der Welt für unerschaffen erklärt wird. Aber

die der Schelling'schen Potenzenlehre zum Grunde liegenden Elemente sind wahr; unwahr ist nur das aus ihnen zusammengefügte phantastische Gebäude: das Hinausgehen mit den in der Welt gefundenen Potenzen aus der Welt und das Ableiten der Welt aus den in ein Jenseits verlegten innerweltlichen Prinzipien ist der verkehrte Weg, der als das Grundgebrechen der falschen Philosophie auch dem Schelling'schen Systeme anklebt. Er ist in dem falschen Freiheitsbegriffe befangen, wonach die Nothwendigkeit mit Zwang verwechselt wird, anstatt daß mit Spinoza innere Nothwendigkeit, d. h. die Nothwendigkeit der eigenen Natur, als die Freiheit gefaßt würde. Bei der Mythologie faßt Schelling ganz richtig die Mythen und die vorgestellte heilige Geschichte phänomenologisch als natürliche Entwickelung des menschlichen Bewußtseins; beim Evangelium springt er zum entgegengesetzten Verfahren über und will die religiöse Geschichte des Christenthums als äußere, factische Geschichte und als übermenschlichen, transscendenten Ursprunges gefaßt wissen. Seine Christologie ist eine ganz menschliche Geschichte, auf Gott und Christus übertragen, worin die innerste menschliche Angelegenheit sich zu einem Geschehen zwischen göttlichen Persönlichkeiten verdichtet. Die Moral aufhebend ist die Darstellung Christi als eines Bürgen für der übrigen Menschen Schuld; im Geiste kann Keiner für den Andern bürgen, sondern muß Jeder selbst Alles vollziehen. Dies ist aber nur der Widerspruch des Christenthums selbst, dessen Glaubenslehre die Sittenlehre desselben aufhebt. Schelling's Satanologie ist auf die tiefste innere Erfahrung gegründet, aber diese innerlich weltliche Wahrheit macht er zu einer transscendenten, überweltlichen, und überschwenglichen, anstatt den bösen Willen des Menschen für den eigentlichen Satan zu erklären. Im Ganzen genommen ist Schelling's Philosophie der Mythologie wahr, weil sie den mythologischen Prozeß als ein nothwendiges Erzeugniß des menschlichen Bewußtseins erkennt: aber zwischen der Philosophie der Mythologie und der Philosophie der Offenbarung ist keine Continuität; mit der Offenbarung tritt eine ganz entgegengesetzte

Richtung ein. So ist es aber in Wahrheit nicht. Vielmehr kommt der von der Natur ausgegangene Mensch, nachdem er Anfangs außer sich gewesen, im Christenthum gerade wahrhaft zu sich und erkennt nun sich selbst und sein eigenes Wesen, den Geist, als Gott, wie Feuerbach ganz richtig dargethan. Im Christenthum ist das Bewußtsein errungen, daß der Geist das höchste Wesen ist. Persönlich aber kann mit Recht nur ein geistig-leibliches Wesen, wie der Mensch, genannt werden. — Hier haben wir also bei Frauenstädt das Resultat, das Feuerbach als die eigentliche Consequenz der Hegel'schen Philosophie hinstellte.

Zu diesen Stimmen, die sich in der Metropole der Philosophie selbst gegen die neue Romantik des Offenbarungsphilosophen erhoben, gesellten sich die süddeutschen Triarier Salat, Paulus und Kapp als alte Krebsfeinde Schelling's. Salat, der pensionirte Professor an der ehemaligen Universität zu Landshut, hatte seinem rationalistischen Herzen schon im Jahre 1837 in der Broschüre „Schelling in München, eine literarische und akademische Merkwürdigkeit" Luft gemacht und eine Masse von Detail und Geklatsch über Schelling's Schwächen zu Markte gebracht. Das setzte er im buntesten Durcheinander fort in der Schrift: „Schelling und Hegel oder Rückblicke auf die höhere Geistesbildung im deutschen Süden und Norden, nebst vielen den neuesten Gang derselben charakterisirenden Aufklärungen" (1842). Eine Nachschrift der Schelling'schen Vorlesungen während des Berliner Wintercursus 1841 — 1842 ließ der zweiundachtzigjährige Kant'sche Rationalist Paulus in Heidelberg mit seinen im Tone der Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts gehaltenen kritischen und polemischen Anmerkungen unter dem Titel: „Die endlich offenbar gewordene positive Offenbarungsphilosophie" 1843 erscheinen, worin er dem romantischen Phantasten offen den Fehdehandschuh hinwarf. — Und was that Schelling auf diesen, auf alle vorausgegangenen Angriffe? Doctor der Philosophie war er in Tübingen als Student, Doctor der Medicin als Professor in Jena geworden, vor Kurzem hatte ihm die Universität in

Halle das Ehrendiplom eines Doctors der Theologie übersandt. Ihn gelüstete auch nach der Würde eines Doctors beider Rechte, und so erhob er eine Klage gegen Paulus wegen Nachdrucks seiner Vorlesungen. Im August 1843 wurde die Paulus'sche Schrift vorläufig als Nachdruck polizeilich mit Beschlag belegt. Paulus ließ eine „vorläufige Appellation an das wahrheitliebende Publikum gegen Schelling's Versuch, mittelst der Polizei sich unwiderleglich zu machen" (1843) erscheinen, und da die Gerichte die Klage abwiesen, wurde 1844 die Beschlagnahme wieder aufgehoben, und mit dem verlornen Prozeß hatte sich der Candidat der juristischen Doctorwürde die Aussicht auf Erfolg bei der vierten Facultät verscherzt. Man hat von Seiten der Verehrer Schelling's über das Unmoralische der Handlungsweise des Heidelberger Veteranen ein großes Geschrei erhoben; aber auch Frauenstädt hatte einen wörtlichen Auszug aus Schelling's Vorlesungen drucken lassen und würde deshalb dem gleichen Urtheil anheimfallen. Der Verfasser eines „Votums aus Süddeutschland" über den Schelling'schen Rechtshandel hat im Dezember 1843, ehe noch derselbe ausgetragen war, in den „Jahrbüchern der Gegenwart" den Nagel auf den Kopf getroffen. Will man sich (sagt derselbe) auf das gehässige Feld der moralischen Beurtheilung einlassen, so sei man wenigstens so ehrlich und nenne das Kind beim Namen, statt seine wahre Absicht hinter Winkelzüge und Scheingründe zu verstecken. Nicht daß er den Nachdrucksgesetzen zuwider gehandelt hat, wie man behauptet, nicht das ist es, was man dem Veteranen des Rationalismus übel nimmt. Aber daß durch den angeblichen Nachdruck das große philosophische Staatsgeheimniß zur unläugbarsten Oeffentlichkeit gekommen; daß der neue Mysticismus aus seinem Versteck hervorgezogen worden ist, daß selbst sein Hierophant sich genöthigt gesehen hat, die Authentie der öffentlich gemachten Dokumente durch die Klage auf ihre Unterdrückung anzuerkennen; daß es ferner nicht mehr möglich ist, der Leichtgläubigkeit mit Verheißungen zu imponiren und die Kritik mit Schweigen und Läugnen ab-

zufertigen; daß die Unfähigkeit der Berliner Reactionspolitik, die durch Schelling's Berufung ihrer Sache aufzuhelfen geglaubt hatte, und ihre fabelhafte Unbekanntschaft mit dem Stande der gegenwärtigen geistigen Angelegenheiten endlich auch dem Blödsichtigsten klar geworden ist: das ist das Vergehen, das die Immoralität des rationalistischen Theologen, das die Quelle jenes in allen Blättern geschlagenen Lärms und jener affectirten sittlichen Indignation. —

In demselben Jahre mit dem Paulus'schen Buche erschien die auf dem Titel anonyme Schrift von Hofrath Kapp in Heidelberg: „Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling; ein Beitrag zur Geschichte des Tags von einem vieljährigen Beobachter" (1843), d. h. eine Blüthenlese alles dessen, was wider Schelling irgend einmal gedruckt, geschrieben, gesagt, ja gedacht worden ist! Das Thema, das der gedankensprühende, geistreiche Freund Feuerbach's in den mannigfaltigsten Variationen durchspielt, ist der Vorwurf, die Schelling'sche Philosophie sei ein einziges großes Plagiat. Auf die wissenschaftliche Seite derselben hat sich der Verfasser nicht eingelassen, und die Quintessenz der gegen Schelling geschleuderten moralischen Vorwürfe reducirt sich darauf, daß Herrschsucht die Grundeigenschaft Schelling's ist.

Schelling's Verehrer haben, von Zeitungsberichten abgesehen, wenig gethan, um die Sache des Meisters zu vertheidigen. Wir erwähnen hier nur zwei derselben. Im Jahre 1842 hatte Weiße in Leipzig in einer Reihe von „Sendschreiben an Fichte" in Tübingen über „das philosophische Problem der Gegenwart" es übernommen, Schelling gegen die ihm gemachten Vorwürfe zu rechtfertigen, ohne freilich in Allem sich mit ihm einverstanden zu erklären. Aber er wollte doch erklärtermaßen auf der Grundlage des neuen Schelling'schen Systemes das philosophische Problem der Gegenwart, d. h. den Begriff der Persönlichkeit Gottes und was sich an und um denselben reihen läßt, als sein eigenes System entwickeln. Eine ähnliche Tendenz verfolgte Wirth in seiner Schrift: „Die speculative Idee Gottes

und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie" (1845). Schelling sei es vorbehalten gewesen, sagt Wirth, die absolute Gestaltung der germanischen Philosophie wenigstens anzubahnen. Die große Aufgabe der modernen Speculation, das An- und Fürsichsein Gottes bei aller Evolution durch den Gegensatz hindurch festzuhalten, Gott als vorweltlichen Geist, als vor der Schöpfung absolute Persönlichkeit zu begreifen, habe Schelling's Geiste vorgeschwebt; aber die wirkliche Lösung des höchsten Problems der neuern Philosophie müsse ein ganz anderes System zur Folge haben, als die Philosophie der Offenbarung sei, nämlich — die Theorie des Absoluten, die Wirth in eben dieser Schrift aufstellte. Anders hat in demselben Jahre Sengler in Freiburg in seinem Werke: „die Idee Gottes" (1845) geurtheilt, indem er sagt, daß alle Perioden der Schelling'schen Philosophie, die letzte nicht ausgenommen, nur eine immer größere Sublimation des Pantheismus seien. Es breche allerdings in der Philosophie ein neuer Tag an, von dem aber Schelling's neueste Philosophie durchaus Nichts wisse, nicht einmal eine Ahnung zeige. Wohl habe der große, unsterbliche Mann im Anfange dieses Jahrhunderts ein Blatt in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen, beide Seiten seien jetzt vollgeschrieben, und es sei ein neues von Andern aufzuschlagen: Sengler selbst sucht das große, Alles entscheidende Problem der Zeit, die Idee des Absoluten und den absoluten Idealismus zu begründen und die Philosophie über ihre ganze bisherige Entwickelung hinauszuführen.

Schelling hat diese und andere Versuche, über seinen eigenen großen und in der Hauptsache „letzten" Schritt, der die Philosophie der Romantik zum Abschluß brächte, hinauszugehen, noch erlebt. In seiner Meinung, daß gleichwohl Er der philosophische Erlöser der Gegenwart sei, haben sie ihn nicht zu erschüttern vermocht.

Am 13. Februar 1845 starb sein getreuer Steffens, zu dessen Andenken Schelling am 24. April dieses Jahres als Siebenzigjähriger zur Eröffnung seiner Sommervorlesungen einen öffentlichen Vortrag hielt, aus welchem er, „die

Abneigung gegen jede partielle Aeußerung über Philosophie für diesmal überwindend", Einzelnes nebst einigen Erweiterungen als Vorwort zu den „Nachgelassenen Schriften von H. Steffens" (1846) erscheinen ließ. Im Jahre 1841 eine Antrittsvorlesung, 1846 ein Vorwort — das waren die einzigen gedruckten Aeußerungen Schelling's aus den letzten zwölf Jahren seines Lebens. Das Vorwort zu Steffens giebt Schelling selbst nur als Aphorismen und Fragmente aus. Die Erinnerung an jene Zeit, da Steffens' Name zuerst in der Literatur genannt wurde, führt den Vorredner auf sich selbst — wie könnte er auch seine Natur verläugnen? — auf den „bedeutenden Ruck", den die Philosophie damals gethan habe. Aber die Naturphilosophie, womit noch heutzutag Manche die ganze damalige Philosophie bezeichnen, war nur ein Theil, nur der erste Ausgangspunkt einer Bewegung, die nach dem sie bestimmenden und leitenden Gesetz über die Natur hinausgehen mußte. Und wohin? Freilich nicht zu jenem anfänglich „austernhaften Absoluten", einem Gott, der nöthig hat, durch die Natur hindurch zu gehen, um sich bewußt zu werden, sondern zur „Wissenschaft des wirklichen Herganges". Es handelt sich (sagt Schelling) in unserer Zeit nicht mehr um die blos formale, sondern um die reale Denkbarkeit. Denn alles Glauben ist nur Glauben an die Wirklichkeit — blindes, wenn die Einsicht in die Möglichkeit fehlt, — erleuchtetes, wenn die Möglichkeit eingesehen wird. Diese Einsicht hebt aber den Glauben nicht auf; d. h. es ist nicht so, daß aus der Möglichkeit nothwendig die Wirklichkeit folgt; man könnte die Möglichkeit einsehen und doch an die Wirklichkeit nicht glauben. Der Glaube bleibt so etwas ganz für sich, unabhängig von aller Wissenschaft, frei sogar von jeder Berührung mit ihr, weil er das Persönliche ist. Hierin ist Jeder dem Andern gleich und der Wissende wie der Unwissende; daher auch der, welcher die Möglichkeit einsieht, an die Wirklichkeit in keinem andern Sinne glaubt, als in welchem das Volk, d. h. derjenige größere Theil an sie glaubt, der für sich blos an die (innere) Erfahrung gewiesen ist. Denn auch jener

glaubt z. B. an die Wirklichkeit der Erlösung nicht, weil er die Möglichkeit einsieht, sondern wegen der ihm gewordenen Erfahrung, die Keiner dem Andern geben kann, da hier der heilige Geist selbst Lehrmeister ist. —

In diesem Glauben also wurzelte die positive Offenbarungsphilosophie. Die negative Philosophie sollte, als die Lehre von den obersten Prizipien der Philosophie, den logischen oder metaphysischen Unterbau seines Systemes bilden und die ersten unvollendeten Versuche seiner Jugend zum Abschluß bringen. Daß er seinen sehnlichsten Wunsch, diese Prinzipienlehre oder negative Philosophie vollständig auszuarbeiten, noch nahezu erreicht habe, bekennt Schelling in einem Briefe vom Jahre 1853. Bis zu diesem Jahre hat er auch seine philosophischen Tagebücher fortgeführt. Im Jahre 1851 hatte er seinem Schubert noch über die vierte Auflage seiner Geschichte der Seele beifällig geschrieben, und als dieser im vierundsiebenzigsten Jahre in seiner Selbstbiographie den „Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben" zu sammeln begonnen hatte, mußte er erleben, daß im Jahre 1854 fern in einem gewaltigen Felsenthale, dem Kurorte Hof-Ragaz in der Schweiz, Schelling zu seinem Grabe ging und daß dessen Freund und Nachfolger Hubert Beckers ihm in der Akademie zu München am 28. März 1855 eine Denkrede hielt. —

IV.

Man hat öfter mit Vorliebe den Vater des Identitätssystemes, der einst in Bonaparte den Eroberer von fast göttlichen Kräften pries, mit diesem selbst vergleichend zusammengestellt. Jener Eroberer, sagt noch neuerdings Erdmann in einer Broschüre über Schelling, ist zuerst einer der bedeutendsten Anhänger jener politischen Erscheinung, deren wissenschaftliche Formel Fichte gefunden hat, — der Revolution —, ein Kosmopolit mit Verhöhnung aller natio-

nalen Empfindungen, ein glühender Vertheidiger des Jacobinismus. Dann aber tritt er auf, nicht als Partisan, sondern als Urheber einer diametral entgegengesetzten Tendenz. Die Revolution mit ihrer Forderung der Einzelrechte zu vernichten, das wird die Tendenz des Alleinherrschers. - Aber der Kaiser verschwindet mit dem Kaiserthum, seine Rolle scheint ausgespielt. Da erscheint er plötzlich wieder und sucht, was er zu verschiedenen Zeiten repräsentirt hatte, die Demokratie und Alleinherrschaft in einer soit-disant Monarchie mit demokratischen Grundlagen zu vereinigen. Und nun Schelling! An die Stelle des Uebermuthes, mit dem der Identitätslehrer mit den gekrönten Häuptern der Wissenschaft spielte, ist ein unsicheres, ja ängstliches Beobachten des urtheilenden Publikums getreten. Entschlüsse, Etwas zu veröffentlichen, werden, wo der Druck schon begonnen hatte, zurückgenommen, und mit immer steigender Erbitterung muß er sehen, daß ein Anderer, der „Spätergekommene“ es besser versteht, die Welt für ein System zu gewinnen, das eine logische Grundlage hat und in welcher die Natur der Durchgangspunkt zum Geist ist.

Es ist wahr, die Parallele Erdmann's ist treffend, wennm an das knappe Jährlein des Exherrschers auf Elba bei seinem philosophischen Gegenbilde auf ein knappes Viertel-Jahrhundert ausdehnt und bei dem in grollendem Schweigen versunkenen Philosophen der Romantik das philosophische Elba auf das Terrain von München, Erlangen und wieder München vertheilt, wo ihm statt der prinzlichen Titel für seine Familie eben so viele Orden souveräner Häuser zu Theil werden. Die Parallele ist soweit treffend, wenn man nur dabei nicht vergißt, daß schon das revolutionäre Ich Fichte's, des absoluten Demokraten, das Schelling auf die Fahne seiner Jugendschriften stickte, an dem Republikanismus des Urhebers der Vernunftkritik gemessen, schon als Abfall erscheint und den Keim der Philosophie der Romantik in sich trägt, deren Vollendung in den Entwickelungsstufen des Schelling'schen Philosophirens sich darlebte. Dürfen wir aber (so fragt Erdmann schließlich) an die beiden Gräber

fern von der Heimath erinnern und weissagen, daß auch Ragaz einmal seinen Raub werde herausgeben müssen? Das Erstere könnte als eine Spielerei erscheinen, und was das Zweite betrifft, so haben wir den Teufel des Fanatismus ja bereits gesehen, der darauf hinarbeitete, und wollen ihn darum nicht an die Wand malen. So Erdmann. Mögen aber Schelling's Gebeine ruhen, wo sie wollen, mit dem Staub und Moder hat das Verdienst und die Schwäche des kleinen Mannes aus Leonberg nichts zu schaffen. Das Urtheil der Nachwelt wird unbestochen sein, und so wenig wie der Fanatismus, schreiben auch die Mächtigen der Erde die Geschichte. Die Denkzeichen dankbarer Anerkennung, die einst seine Brust schmückten, galten nicht minder, wie das Denkmal, das dem Todten geweiht wurde, nicht seinem Verdienst um die Philosophie, sondern seiner Schwäche in derselben, sie galten der Romantik des Philosophen, seinem Abfall von der Philosophie. Mit der Erbschaft, die er hinterließ, läßt sich der Riß nicht zustopfen, welcher zwischen der Theologie und der Wissenschaft immer klaffender gähnt. Haben es doch bereits die Chorführer und Zionswächter der theologischen Romantik verschmäht, diese Erbschaft ohne Vorbehalt anzutreten. Die dem philosophischen Erlöser einst Palmen streuten, nehmen jetzt im Angesicht des Nachlasses diplomatisch-bedächtig die Rechtswohlthat des Inventars in Anspruch. Und während ein schwäbischer Herold des Schelling'schen Ruhmes, in staunender Bewunderung vor der „angestammten Genialität“ des „Königs im Reiche der Geister“ die nachgelassenen Werke desselben den künftigen Jahrhunderten als einen „Höhenmesser universeller Wissenschaft“ anpreist; hat ein christlicher Religionsphilosoph vom Jahre 1857, Xaver Schmid, den Schelling'schen Monotheismus für eine gefährliche und nicht zureichende Verbesserung des Pantheismus erklärt, und die evangelische Kirchenzeitung des einst zu begeistertem Danke gegen den Berliner Antrittsredner fortgerissenen Zionswächters Hengstenberg hat (1857) erklärt, der Schelling'sche Theismus lasse sich mit den Fundamentalbegriffen der christlichen Offenbarung

nicht in Einklang bringen und Schelling's Trinitätslehre sei der Hegel'schen gefährlich-nahe verwandt. So ist's in der That: etwas mehr oder weniger Begriffsphantastik, hier scholastische, dort theosophische Restaurationstheologie, dies macht keinen wesentlichen Unterschied; in der Hauptsache stammen Hegelthum und Neuschellingianismus aus Einer Wurzel, der philosophischen Romantik. Die Frommen und Gläubigen haben eine feine Nase und einen specifischen Geschmack für das, was ihnen als Christenthum vorgesetzt wird. Sie wissen ursprünglichen und romantisch verquickten Theismus vortrefflich zu unterscheiden. Und wer wollte ihnen diesen feinen Sinn mitsammt dem Trost ihres Glaubens mißgönnen? Nur aber gebe man romantisch verquickte Offenbarung nicht für christliche aus und bringe nicht eine romantisch-speculative Offenbarungstheorie als Philosophie zu Markt! Scheiden müssen sich die Geister, nicht aber eine Uebereinstimmung heucheln wollen, die nicht vorhanden ist! Rein müssen die Parteien ihre Tendenzen und Prinzipien herausstellen, nicht dieselben verwirren und verschmelzen wollen! Das Interesse, das der neue schwäbische Herold des Schelling'schen Ruhmes *) bei den Theologen für Schelling zu erwecken versucht, wird nicht lange vorhalten. Die Hoffnung, daß ein Geist wie Schelling vor allen Andern berufen sei, die „Pest des jetzt am Mittag schleichenden Materialismus auf philosophischem Wege und in unwiderleglicher Weise zu überwinden", ist ein eitler und thörichter Wahn, der mit dem Schreckgespenst des Materialismus vor dem Licht einer immer gründlicher sich vertiefenden Natur- und Geschichtswissenschaft zugleich verblassen wird. Und die „treue Penelope", die der πολυμήτις Ὀδυσσεύς, der vielgewandte und verschlagene philosophische Romantiker, in der „Einheit von Glaube und Wissen" wiederfinden soll, wird weben und wieder auftrennen müssen, und was sie fertig brächte, wäre am Ende

*) Adolf Planck (Diaconus zu Heidenheim in Würtemberg), Schelling's nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie. 1858.

doch nur das Leichengewand für ihren Schwiegervater — den Doctrinär der Romantik. Zuletzt aber stellte es sich heraus, daß der Greis nicht einmal Ulysses war, sondern Proteus; denn er hat den Bogen nicht zu spannen vermocht. Um eine neue Metaphysik und mit ihr die Unterlage für eine wirkliche Philosophie der Erfahrung zu schaffen, gehören andere Kräfte, als sie der Philosoph der Romantik aufzuwenden hatte.

Nehmen wir jedoch das Schelling'sche Inventar auf, um zu sehen, was wir an seinem Nachlaß haben. In der zweiten Abtheilung der Gesammtausgabe der Schelling'schen Werke liegt uns endlich, als Frucht des vierzigjährigen Schweigens, der Inhalt dessen vor, was seit der Fehlgeburt der „Weltalter" im Jahre 1814, der Gegenstand seiner Erlanger, Münchenes und Berliner Vorlesungen war, die Documente zugleich, auf welche Schelling in seiner Berliner Antrittsrede so pomphaft und ruhmredig den Anspruch begründete, in der Philosophie des Jahrhunderts das letzte entscheidende Wort zu sprechen. Und nun — quid tanto dignum feret hic promissor hiatu? so fragen wir mit dem alten Veteranen des theologischen Rationalismus. Der Nachlaß bringt uns die rein rationale oder negative Philosophie, die Philosophie der Mythologie und die Philosophie der Offenbarung. Dies sind die Bestandtheile der neuschelling'schen positiven Offenbarungsphilosophie. Wir geben den wesentlichen Inhalt, wie bei Schelling's frühern Werken, in wörtlichem Auszug.

1. Historisch-kritische Einleitung. Sie enthält eine philosophische Kritik der wirklich hervorgetretenen und überhaupt möglichen Erklärungsweisen der Mythologie. Den wesentlichen Grundgedanken nach bereits im Jahre 1830 — als erster Band der mythologischen Vorlesungen — gedruckt, aber nicht ausgegeben, wurde diese Einleitung theils in München, theils in Berlin mehrfach überarbeitet, anders begründet und geordnet und immer vollständiger abgerundet.

Eine Philosophie der Mythologie (sagt der Erblasser) ist nur dann gerechtfertigt, wenn gezeigt ist, daß alle andern näher liegenden Erklärungsversuche unmöglich sind. Dies geschieht so, daß dieselben in einer aufsteigenden Reihe dargestellt werden, indem von der ersten möglichen Erklärungsweise ausgegangen und durch Aufhebung derselben zu einer zweiten fortgegangen wird, bis diejenige erreicht ist, die keine mehr außer sich hat, in welche sie sich aufheben könnte, und daher nicht mehr blos wahr sein kann, sondern als die nothwendig wahre erscheint.

Auf die Frage, wie in der Mythologie die Göttervielheit und die Göttergeschichte zu verstehen sei, ist die erste natürliche Antwort: es ist als Dichtung zu nehmen. Daran schließt sich die andere Ansicht, welche in der Mythologie zwar einen Lehrinhalt zugiebt, aber keinen religiösen, sondern einen historischen, oder einen physikalischen, oder einen sonst wissenschaftlichen. Die Mythologie für eine Erfindung zu erklären, ist das Gemeinschaftliche aller dieser Erklärungen. Dies ist aber hinsichtlich ihrer ebensowenig möglich, wie hinsichtlich der Sprache; die instinctartige organische Entstehung und Ausbildung muß auch bei der Mythologie anerkannt werden: mit den Mythologien entstehen die verschiedenen Völker. Die Menschheit ist nämlich selbst da, wo Stämme und also Familien existiren, zunächst auf der Stufe einer absoluten Gleichartigkeit zu denken; so wird sie in einer vorgeschichtlichen Zeit gedacht, weil ein einziges Prinzip, von dem das ganze Bewußtsein beherrscht ist, d. h. Ein Gott, sie zusammenhält. Hört diese unerschütterliche Sichselbstgleichheit des sie beherrschenden Gottes auf, d. h. tritt der Polytheismus auf, so ist die Scheidung da, und ihr folgt dann die locale Trennung der sich nicht mehr verstehenden Völker. Darum ist Babel stets als der eigentliche Sitz, als der Ausgang des Heiden- d. h. des Völkerthums angesehen. Das Gefühl, nicht mehr die ganze, sondern nur ein Theil der Menschheit zu sein, also nicht mehr dem schlechthin Einen anzugehören, sondern einem bestimmten Gotte oder auch Göttern anheimgefallen zu sein, treibt die sich entfremdeten Menschen auseinander, bis jeder

den Wohnsitz findet, der ihm zusagt, der seinem Wesen gemäß ist. Der Ueberrest von Einheitsgefühl aber bringt sie dahin, wenigstens unter sich gemeinschaftliche Götter und Sprache zu haben und wenn nicht als Menschheit, doch als Volk zu existiren.

Aller Mythologie muß ein Monotheismus vorausgedacht werden, der aber nicht ein völlig unmythologischer gewesen sein muß. Im religiösen Bewußtsein ist ein Prozeß vorgegangen, durch welchen die es beherrschende Macht durch eine andere verdrängt wurde; daher Göttergeschichte. Bevor dies geschah, kann die Herrschaft der ersten Macht Monotheismus heißen, der aber nur ein relativer, selbst polytheistischer ist, noch nicht vollendeter geistiger, so daß die Entstehung des Polytheismus ein Gericht über dem ursprünglichen einseitigen Monotheismus und darum ein Fortschritt ist. Der Moment aber, wo die andere Macht sich des Bewußtseins zu bemächtigen anfängt und die es zuerst beherrschende Macht zu verdrängen strebt, liegt in der vorgeschichtlichen Zeit und existirt im Bewußtsein als Mythus, d. h. als Reminiscenz aus dieser Zeit. Die mosaischen Urkunden bestätigen diese Theorie. Geschichtlich also kann die Mythologie nicht erklärt werden, da die Krisis, in welcher sie entsteht, ein beziehungsweise Vorgeschichtliches, der ihr vorausgehende Monotheismus aber ein absolut Vorgeschichtliches ist. Von der relativ vorgeschichtlichen Zeit, die vom Entstehen der Mythologie erfüllt ist, muß die absolut vorgeschichtliche Zeit unterschieden werden, in welcher nichts Neues, Spuren nach sich Lassendes geschieht, die vielmehr in steter gleichgültiger Wiederholung eine Art von Ewigkeit darbietet, die von der Erinnerung sinnvoll als unglaublich lange Lebensdauer festgehalten wurde. Jenseit dieser vorgeschichtlichen Zeit existirt nur das Uebergeschichtliche. Wie das erste wirkliche Bewußtsein der Völker der Polytheismus ist, so ist der relative Monotheismus das erste wirkliche Bewußtsein der Menschheit. Aber auch von diesem wird man zu der substantiellen Einheit des Menschen mit Gott zurückgetrieben, ohne welche auch der relative Monotheismus nicht möglich ist. Aber dieses

wirkliche Verhältniß des Menschen zu Gott liegt noch jenseit des vorgeschichtlichen, ist übergeschichtlich. Ohne von sich zu wissen, setzt der Mensch Gott als eine in Gott gleichsam verzückte Natur. Aus diesem ekstatischen Zustande muß jedoch der Mensch herausstreben, um jenes Versenktsein in ein Wissen, d. h. in ein freies Verhältniß zu verwandeln. Dies geschieht in einer Reihe von Stufen; schon mit dem ersten Schritte zum wirklichen Bewußtsein ist die Trennung von dem wesentlichen ewigen Sein gesetzt und das Bewußtsein dem nothwendigen Prozeß verfallen, welcher durch die Mythologie hindurch zum wahren Monotheismus führt. Die Mythologie ist also wirkliches Werden Gottes, wirkliche Theogonie im Bewußtsein. Im Innern des Bewußtseins aufsteigende Mächte sind es, die den theogonischen Prozeß erzeugen, diese sind wesentlich die Potenzen, deren Erzeugniß das Bewußtsein und deren Product die Natur ist (da ja das Bewußtsein selbst nur das Ende der Natur ist,) d. h. sie sind die Potenzen, welche die Natur dadurch hervorbrachten, daß sie zum Bewußtsein als ihrem Ziele zusammenwirkten. Darum durchläuft der mythologische Prozeß eben dieselben Stufen, durch welche ursprünglich die Natur gegangen ist; der mythologische Prozeß also ist nicht ohne den absoluten Prozeß zu fassen, die Wahrheit der Mythologie nicht ohne Philosophie zu erkennen. Die wahre Wissenschaft der Mythologie ist also Philosophie der Mythologie. Sie hat die erste, natürliche, gleichsam wildwachsende Religion zum Gegenstande, die eben so unabhängig von der Vernunft ist, wie die zweite, ihr gegenübertretende geoffenbarte Religion. Beide entstehen nicht durch Vernunft. Die Mythologie ist etwas Wirkliches, das eben darum auch besiegt wird nur durch die wirkliche That des Christenthums, als des zurechtgestellten Heidenthums. Das Christenthum hat am Heidenthum seinen Stoff, und wenn letzteres aus ihm herausgestoßen würde, so verlöre das Christenthum seine Realität. Von beiden aber, der natürlichen und der geoffenbarten Religion, ist die noch nicht existirende philosophische Religion zu unterscheiden. Sie be-

greift beide, indem sie nachweist, wie dasjenige möglich ist, was in ihnen beiden sich als wirklich zeigt.

2. Der Monotheismus. Da jene substantielle Einheit des Menschen mit Gott dem mythologischen Prozeß vorausgesetzt werden muß, und das Bewußtsein diesen ursprünglichen Monotheismus ebenso wenig loswerden kann, als es sich des theogonischen Prozesses zu erwehren vermag; so liegt der Grund des letztern in jenem Monotheismus, und dieser bildet also den Schlüssel zur Mythologie.

Was ist der Inhalt dieses Monotheismus? Daß außer Gott kein anderer Gott sei, wäre nicht blos tautologisch, sondern auch illusorisch. Soll Gott so gefaßt werden, daß er kein Gleiches hat, so ist er nicht als ein Sein zu denken, sondern als das Seiende selbst. Dies ist aber nur der Vorbegriff Gottes. Wäre Gott Nichts, als das Seiende, so könnte von einem einzigseienden Gott nicht die Rede sein. Zu dem Satze, daß die logische Materie der Gottheit darin besteht, das Seiende selbst zu sein, muß noch eine Bestimmung hinzukommen, wodurch dieses Seiende eben der einzige Gott oder absolute Einzigkeit ist, so daß für einen andern Gott kein Stoff da sei. Ist damit, daß Gott das Seiende selbst ist, allem Andern der Stoff des Existirens abgesprochen, so ist Gott allein die Macht, zu existiren. Zunächst liegt darin nur, daß Gott die allgemeine potentia existendi oder eben dasjenige ist, was wird, also das unmittelbar Seinkönnende. Daraus folgt, daß alles Sein nur das Sein Gottes ist — das Prinzip des Pantheismus, dessen Eigenthümlichkeit und Mangel darin besteht, daß er Gott ein blindes Sein zuschreibt, d. h. ein Sein, in welchem er ohne seinen Willen ist und worin er also seiner Freiheit beraubt ist. Der Pantheismus läßt das unmittelbar Seinkönnende oder die Natur in Gott unmittelbar in die Existenz treten oder zum bloßen Objecte werden, wodurch Gott aufhört, Wille zu sein, also willenloser Ungeist bleibt, und das vor Gott zu Denkende — Gott an und vor sich — vergessen wird. Der wahre Monotheismus dagegen erkennt, daß es dem in's Sein sich erheben Könnenden wesentlich ist, in das ungöttliche,

ja gegengöttliche blinde Sein überzugehen, freilich nicht, um darin zu bleiben, sondern um es nicht zu sein, d. h. um durch die Negation des Ungeistes sich als Geist zu setzen, durch die Negation der Natur in ihm zum Uebernatürlichen zu werden. Der Monotheismus behauptet eine Zweiheit in Gott. Diese beiden Möglichkeiten des göttlichen Seins oder Potenzen bilden einen Gegensatz, indem die eine bloßes Subject der zweiten, die zweite blos Object der ersten, die erste ohne Sein, die zweite ohne Macht ist. Da nun beide sich einander ausschließen, so kann die Einheit nur in ein von ihnen ausgeschlossenes Drittes fallen, welchem wir die beiden andern voraussetzen. Dieses Dritte wäre das Beisichbleibende und Sichselbstbesitzende, indem darin das Ansich= und das Außersichsein vereinigt wäre. Dieses Dritte ist Geist, der also die dritte Potenz ist, zu der wir nur gelangen, indem wir vom ewigen Anfange durch das ewige Mittel zum ewigen Ende fortschreiten.

Diese drei Momente constituiren aber nur den Begriff des göttlichen Seins, d. h. wenn Gott ist, so ist er der nur in diesen zum Voraus bestimmten Formen sein Könnende; darüber aber, daß Gott ist, ist durch diese Entwickelung Nichts entschieden. Zur Wirklichkeit Gottes sind wir noch nicht gelangt, und nur die Wurzel der christlichen Dreieinigkeit in Gott, nicht aber diese selbst ist in der Potenzenlehre enthalten. Kann nun aber die Natur Gottes es nicht sein, wodurch er als seiend gesetzt wird, so kann dies nur durch göttlichen Willen, durch göttliche That geschehen. Dasjenige, was bestimmt ist, das nicht Seiende zu sein, wird durch göttlichen Willen activ, damit es von dem, was das rein Seiende, jetzt aber in seinem Sein gehemmt ist, negirt und zur Exspiration gebracht werde. Beide werden in diesem Prozeß zum Sitz und Thron des Höchsten, dem sich selbst besitzenden Geiste. Dieser Prozeß ist die Erzeugung des göttlichen Seins, also theogonischer Prozeß, und der wirkliche Gott ist darin die unauflösliche Einheit der drei Potenzen. Aber in diesem Prozeß hat sich die Stellung der Potenzen umgestellt, und er zeigt daher die Verstelluug oder

Ironie Gottes, in welcher die Potenzen zum herausgekehrten oder umgekehrten Einen d. h. zum Universum (unum versum), dem immateriellen freilich, geworden und mit einander in Spannung gerathen sind. Durch das Wunder der Umstellung der Potenzen ist eine von Gott verschiedene Welt da. In der Suspension des göttlichen Wesens zeigt sich die Spannung. Die in Spannung gesetzten Potenzen sind die Elohim, herrschende Mächte oder Götter in den Augen des Polytheismus, während dagegen der Monotheismus die übersubstanzielle Einheit festhält, als welche Gott im Unterschied von den Potenzen, die den Inhalt oder Stoff seines Wesens bilden, sich dadurch behauptet, daß er sie in Spannung setzt. Der theogonische Prozeß ist zugleich der Prozeß der Schöpfung, wenn auch nicht die Schöpfungsthat. Es ist in diesem Prozeß eigentlich und allendlich nur um das Bewußtsein zu thun, und derselbe muß sich, damit das Bewußtsein die einzelnen Momente unterscheiden kann, als ein successiver zeigen, und die einzelnen Stufen der Ueberwindung des blinden Seins sind in den Dingen zu erkennen, in deren jedem die Thätigkeit aller drei Potenzen zusammengewachsen, aber die Einheit derselben verschoben ist. Nur in dem Ziele der Schöpfung, dem ursprünglichen Menschen, der wesentlich nur Bewußtsein ist, erscheint die Einheit der Potenzen zu ihrer Bestimmung zurückgebracht. Derselbe ist deshalb die verwirklichte Gottheit, der geschaffene Gott, oder Gott in creatürlicher Gestalt. Seiner Substanz nach und in seinem primitiven Zustande ist also das Bewußtsein Gott setzend, freilich ohne Wissen und Wollen; das Bewußtsein hat Gott vor aller Bewegung wesentlich an sich, es ist Gott verhaftet. Um nun aber von diesem blos wesentlichen oder blos erlebten Gott-Setzen zum bewußten Monotheismus, d. h. dem bewußten Setzen Gottes als des All-Einen, zu gelangen, muß erst der ganze mythologische Prozeß durchlaufen sein. Es sind wirkliche Mächte, welche in der Mythologie Gewalt über das Bewußtsein bekommen, nämlich die in der Natur und dem Schlußpunkte derselben, dem Menschen, zur Ruhe gekommenen, gebundenen und besiegten Mächte, die nun

in den mythologischen Vorstellungen wie urweltliche Gestalten sich wieder zeigen.

3. Die Mythologie. Dadurch, daß im Bewußtsein oder im ursprünglichen Menschen jenes Seinkönnende, das in der ganzen Natur außer sich war, wieder zu sich selbst gebracht wird, ist der Mensch das des Seinkönnens Mächtige. Damit ist aber ein Zwiefaches in ihm enthalten: einmal das, dessen er mächtig ist, und dann das, welches des Andern mächtig ist, der Wille. Wenn sich der Wille zum Erstern schlägt d. h. zu der Möglichkeit des Anders- oder Außersichseins, so wird er ein neues Heraustreten und eine neue Bewegung bewirken. Daß aber der Wille dies thut, hat darin seinen Grund, daß das Höchste über Allem schwebende Weltgesetz keine Zweideutigkeit und Unentschiedenheit duldet. Dieses Weltgesetz nannten die Griechen Nemesis oder Adrastea, die dem Ungewissen, Zweideutigen, sowie dem Zufälligen überhaupt abholde Macht. Die zufällige Gottgleichheit des ursprünglichen Menschen will Gott nicht; es wird dem Willen in jenem Vorgange die Möglichkeit des Heraustretens gezeigt, die aber nicht wirklich heraustreten soll und also nur scheinbare, täuschende Möglichkeit ist. Eben darum ist die Erhebung des Bewußtseins zugleich sein Fall. Das Moment des Seinkönnens ist das Weibliche gewesen. Dasselbe ist im ursprünglichen Menschen oder Bewußtsein als das vom Männlichen noch nicht Berührte zu denken. Der Uebergang aus diesem un- oder halbbewußten Unschuldszustande und das Eingeleitetwerden des mythologischen Prozesses geschieht durch jenen Urzufall oder jene Urthat, in welcher der Mensch die ihm anvertraute Möglichkeit in Wirkung setzt und also wie oder als Gott sein will. Anstatt dies zu erreichen, wird er nun wie Einer der Elohim und darum Gott vielmehr ungleich, da dieser sie ja Alle ist, das Bewußtsein ist ganz von jener Einen Potenz eingenommen, ihr verfallen und schließt die andern beiden aus. Als vom Bewußtsein unabhängige Mächte jedoch nehmen auch die beiden andern Potenzen successiv das Bewußtsein in Besitz. So verfällt dasselbe successiv allen drei Potenzen, deren jede in ihrer Ausschließ-

lichkeit nicht der wahre Gott, ebenso wenig aber Nichts ist; sie sind also Götter, die statt des all-einen Gottes das Bewußtsein beherrschen. Die Bestimmung des mythologischen Prozesses ist es, daß das in jenem Urfalle in Wirkung gesetzte Moment zur Exspiration komme, indem es zur Unterlage für die folgenden gemacht wird.

Die erste Form des Polytheismus, als erste Stufe des mythologischen Prozesses, ist, daß ein Kampf gesetzt ist zwischen der im Falle in Wirkung gesetzten Potenz und der erlangten Selbständigkeit, die sie im Bewußtsein zu behaupten sucht. Dadurch erscheint der als ausschließend gesetzte Gott als zerrissen, als Vielheit in der Einheit, als Bewegung in der Ruhe. Dies ist der simualtane Polytheismus, der gewissermaßen noch Monotheismus ist — die astrale Religion oder der Zabismus, worin die Götter als Sterne angesehen werden, die Gottheit in dem himmlischen Heere angeschaut wird. Es ist die Religion der noch ungetrennten Menschheit in ihrem nomadischen Leben.

Dieser Kampf im Bewußtsein kann nicht darin bestehen, daß jene durch den Fall in Wirkung gesetzte Potenz ganz nur zu dem wird, was sie gewesen war, weil dann der Prozeß sinnlos wäre; sondern sie muß als etwas Actuelles und Positives bleiben, auch wenn sie in den Potenzzustand zurücktritt. Sie ist ein actu Potentielles und verhält sich zugleich gegen ein anderes, höheres Prinzip als Stoff oder Unterlage, während dieses Höhere sich zu ihr als Subject oder Geist verhält, d. h. sie erkennt. Der nächste Fortschritt besteht also darin, daß Uranos zur Urania wird, d. h. daß statt des Herrn des Himmels die Himmelskönigin Urania-Mylitta-Astarte-Mitra das Bewußtsein beherrscht — bei den Assyrern, Babyloniern und ältesten Parsen. Irgend ein besonnener mächtiger Geist, sei nun sein Name Serduscht oder welcher andere, hielt in dem Momente des Ueberganges zur Zweiheit die Einheit fest, wodurch die Vorstellung des männlichen Allgottes Mithras entsteht, welcher die beiden im weitern Prozeß als Ahriman und Ormuzd in der Zend-

religion auseinandergehenden und nach einander hervortretenden Momente vereinigen soll.

Im Fortgange des mythologischen Prozesses giebt das Bewußtsein die Einheit auf, und dem jetzt untergeordnet gesetzten Prinzip oder Gott tritt ein Höherer als neues und zweites Prinzip entgegen, so daß jetzt wirkliche Vielgötterei gesetzt ist. Das Loslassen vom ersten ist Ehebruch — der in der Hingabe der babylonischen Frauen geheiligt ist.

Die nächste Stufe des Bewußtseins ist diese, daß das vom Bewußtsein in Bewegung gesetzte reale oder mütterliche Prinzip der Anwandlung des kommenden zweiten Gottes widersteht, d. h. ihm die Anerkennung als Gott versagt und eifersüchtig den neuen Gott hervorzutreten hindert. — Auch den Griechen erschien die Gottheit so in der Vergangenheit, und sie nannten dieselbe Kronos! Es ist der Gott der Phöniker — Baal, Moläch, dem die geliebtesten, eingebornen Söhne geopfert werden, weil der Gott des eigenen Sohnes nicht verschont. An die Stelle des Sohnes der mütterlichen Göttin tritt ein Sohn, dessen Gottheit problematisch, von dem Gotte bestritten ist. Darum erscheint Melkarth den Griechen als Herakles, der sich erst zum Gott machen soll, als der Entäußerte in Knechtsgestalt.

Den Uebergang zur wirklichen Ueberwindung des widerstrebenden Prinzips durch den befreienden Gott bezeichnet das abermalige Erscheinen einer weiblichen Gottheit, der phrygischen Göttermutter, und im Cultus das Auftreten der taumelnden, orgiastischen Begeisterung. Kybele ist wirklich die Mutter der vielen Götter, und jedes Hinderniß gegen wirkliche Vielgötterei ist weggefallen. Um nun zur völligen Ueberwältigung des widerstrebenden Prinzips zu gelangen, durchläuft jetzt der Polytheismus als mythologischer Prozeß die Stufen der ägyptischen, indischen und griechischen Mythologie.

Der nächste Schritt ist der, daß der reale und der ideale Gott nicht mehr, wie bisher, in einem getrennten, sondern in einem und demselben Bewußtsein zusammen existiren, welches dadurch in einem Kampfe befangen ist: in der

ägyptischen Religion. Der Gott ist als (Dionysos-Kronos) Osiris-Typhon gedacht, und das Bewußtsein (Isis-Nephthys) hält es zweifelnd und schwankend bald mit dem einen, bald mit dem andern. Jedes der beiden Entgegengesetzten in seiner Ganzheit gilt nicht mehr, daher die Zerreißung und Zerstückelung, d. h. die Göttervielheit statt des Einen Gottes. Da nun in dieser vollständigen Vielgötterei alle drei Potenzen gesetzt sind, so kann nur noch in dem verschiedenen Ausgang des Prozesses ein Fortschritt liegen. Nicht ohne Kampf ist das ägyptische Bewußtsein dazu gelangt, die Einheit der Potenzen im Horos zu erhalten und das Bewußtsein der Einheit der Momente (Bubastis, Hermes) wieder herzustellen, nachdem dasselbe das reale Prinzip zwar sterben, aber nie ganz verschwinden ließ.

Wird nun das bloße Sterben zu einem wirklichen Verschwinden, so ist die Folge davon, daß das Bewußtsein der Einheit jener Momente verschwand und sie ganz auseinanderfielen — in der indischen Religion. Brahma wird ganz vergessen und hat keine Tempel, der (ihn) vernichtende Schiwa herrscht eigentlich allein und bringt seine Bekenner dahin, in den Verehrern des dritten Prinzips, Wischnu, nur Sectirer zu sehen. Das Bewußtsein der Einheit hat in der indischen Mythologie keinen Platz, nur das Verlangen der Einheit erzeugt einen antimythologischen praktischen Mysticismus in der Yogalehre. Auch der an sie sich anschließende und das Geheimniß der indischen Lehre öffentlich machende Buddhaismus ist eine Reaction gegen den mythologischen Prozeß. Eben dasselbe gilt auch vom persischen Mithrasdienst. Das chinesische Bewußtsein hat sich diesem Prozeß ganz entzogen, indem das die Grundlage aller Religion bildende Prinzip gegen alle Anmuthung, sich unterzuordnen, festgehalten wird. Der Himmel des Chinesen ist sein Staat, die Astral-Religion ist in Staat umgewandt; die chinesische Religion ist die vollständige Reaction gegen alle Mythologie, und die Chinesen sind eine Mumie des primitiven Urzustandes der Menschheit.

In der griechischen d. h. eigentlich hellenischen (nicht pelasgischen) Religion wird das vom indischen Bewußtsein vergessene reale Prinzip wieder behauptet. Das Prinzip, das bisher im allgemeinen Sinn das kronische hieß, enthält in seiner hellenischen Fassung, als eigentlicher Kronos, in sich verschlungen die drei Momente, in welchen es sich zu setzen bestimmt ist. Einmal nämlich hat er die Bestimmung, der Unsichtbare und zu Grund Gegangene zu sein; zweitens soll er sich erweisen als der sich Erweichende, zur Materie hingebende; endlich drittens soll er als herrschender Verstand sich über jene beiden erheben. Diese drei Momente des Horos drücken seine Söhne aus: Hades, Poseidon und Zeus sind darum nur der an's Licht getretene Kronos oder Kronos, wie er sein soll; sie sind zugleich Typhon, Osiris Kronos in einer höhern Potenz. Das den Gott setzende, aber ihm untergeordnete Bewußtsein kann nur als den Gott gebärend, nicht als zeugend gesetzt werden; darum gebiert Gäa den Uranos, in welchem die später als Titanen in Spannung tretenden Prinzipien verborgen gehalten werden. Den drei in den Söhnen des Kronos vertretenen Momenten entsprechen als Momente des Bewußtseins drei weibliche Gottheiten: Demeter, Dionysos, Hestia-Hera. Indem das Bewußtsein sich dem geistigen Prinzip hingiebt, wird es davon befreit, dem realen, blinden Prinzip verhaftet zu sein. In Folge ihrer Hingabe an Zeus ist die Demeter von der Hadesgattin entbunden, d. h. Demeter geht in Demeter und Persephone auseinander; und Persephone tritt an die Stelle der Hestia. Der Mythus von der Demeter bildet den Schluß- und Grenzpunkt der griechischen exoterischen Mythologie, während die endliche Beruhigung und Versöhnung der Mutter in den Mysterien gefeiert ward, die das Geheimniß oder Wesen der ganzen Mythologie enthalten. In den Mysterien wurde die Geburt oder das Kommen (der Advent) des Dionysos von der Demeter, als dem von allem Materiellen gereinigten Bewußtsein, als das sie Versöhnende gefeiert. Beruhte das Superstitiöse der übrigen Mythologien auf der noch immer fortdauernden Gegenwart des ausschließlichen, falsch mono-

theistischen Prinzips, so hat sich die griechische dasselbe als Vergangenheit unterworfen und setzt das Prinzip der vollendeten geistigen Religion in den Mysterien als Zukunft, wodurch sie in ein freies Verhältniß kommt zu der in der Gegenwart — der exoterischen Lehre — gesetzten Göttervielheit, die auch hier, am Ende des mythologischen Prozesses und in der Vollendung der Mythologie, erst in menschlicher Gestalt erscheinen konnte. —

Ueber Schelling's Philosophie der Mythologie, deren wesentlichen Kern vorstehender Auszug enthält, hat bereits Frauenstädt im Jahre 1842, aus dem Eindruck des von ihm gehörten Jahrescursus der Berliner Vorlesungen, das rechte Urtheil gesprochen. Im Ganzen genommen (sagt er) ist Schelling's Philosophie der Mythologie wahr, weil sie den mythologischen Prozeß als ein nothwendiges Erzeugniß des menschlichen Bewußtseins in seiner progressiven Entwickelung erkennt. Ob sie aber auch in der Deutung der einzelnen Mythen wahr sei, ist eine andere Frage. Daß das mythenbildende Bewußtsein in den einzelnen mythischen Gestalten dasselbe angeschaut habe, was Schelling darin sieht, dürfte schwer zu beweisen sein. Schelling's Deutung dieser mythischen Gestalten ist die tiefste, die sich denken läßt; es wird wohl schwerlich Jemand einen tiefern Sinn in den Mythen finden können, als ihn Schelling darin gefunden hat. In einer wissenschaftlichen Mythendeutung kommt es aber vor allen Dingen auf Ermittelung des objectiven, ursprünglichen, authentischen Sinnes an, auf Ermittelung derjenigen Bedeutung, die jene Mythen für das dieselben erzeugende Bewußtsein ursprünglich hatten, also auf Entwickelung desjenigen Sinnes, der darin liegt, nicht den man hineinlegt. Ich leugne nicht, daß das mythenbildende Bewußtsein sich keineswegs der ganzen Tiefe bewußt war, die man in seinen Erzeugnissen finden kann; aber in der Wissenschaft kommt es doch zunächst auf objective Auffassung des Gegenstandes an, ehe wir sagen, was wir dabei denken. Können die alten Sternanbeter das in den Sternen gelesen haben, was wir jetzt darin lesen, was ein Kepler und

Newton darin lasen, was Schelling darin liest? Schelling ist noch in der falschen religionsphilosophischen Methode befangen, den religiösen Vorstellungen seine eigenen philosophischen Ideen unterzuschieben; denn die alten Griechen können unmöglich in ihren Göttern und sonstigen mythischen Gestalten das gesehen haben, was Schelling darin sieht; sonst müßten sie ja schon auf dem heutigen Standpunkt des Bewußtseins gestanden haben. — So Frauenstädt ganz richtig! Und diese Weise der Geschichtsbetrachtung ist eben die romantische. Schelling's geschichtsphilosophische Betrachtung der Mythologie ist nicht die wissenschaftliche, welche in die Sache sich vertiefend den wirklichen Sinn der Geschichte auslegt, sondern die phantastische, welche spätere Gedanken hineinträgt. Und wenn es heißt, Schelling's Erklärung der Mythologie aus dem Prozeß des menschlichen Bewußtseins sei im Ganzen genommen ganz richtig, so heißt dies eben nur so viel, als daß sie im Prinzip richtig ist, indem sie von der Voraussetzung ausgeht, einmal: daß das religiöse Bewußtsein der Menschheit eine progressive Entwickelung in fortschreitender Stufenreihe darstellt, und dann: daß aus dieser Entwickelung des Bewußtseins auf seiner jedesmaligen Stufe die mythischen Vorstellungen als Aeußerungen des religiösen Triebs oder des Strebens, den Inhalt des jedesmaligen Selbst- und Weltbewußtseins in Gestalt des Gottesbewußtseins sich gegenständlich zu machen, hervorgegangen sind, daß sie also für die jedesmalige Stufe Vernunft enthielten. Dieser doppelte Gesichtspunkt ist aber nicht neu und nicht Schelling eigenthümlich. Schon in seiner „Phänomenologie des Geistes" und später in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen hat Hegel diesen Gedanken durchzuführen versucht. Die Grundanschauung, die Hegel als Maßstab an die Religionsgeschichte anlegte, ist im Prinzip ganz dieselbe, wie die Schelling'sche Auffassung derselben. Nur in der Durchführung des Prinzips gehen sie auseinander. Die Schelling'sche Philosophie der Mythologie ist die Hegel'sche Philosophie der „bestimmten Religion", d. h. der endlichen Religionen, im Unterschied von der absoluten

Religion; aber sie ist dieselbe im Gewande der mythologischen Romantik, wie sie durch Creuzer und Görres angebahnt worden war. Und man muß zugestehen, daß diese Richtung durch Schelling's Philosophie der Mythologie zu ihrer Vollendung geführt worden ist.

Der Gedanke Schelling's, daß dieselben Potenzen oder allgemeinen Mächte, welche in der Natur eine Stufenfolge der Entwickelung hervorbrachten, in ihrer successiven Herrschaft über das menschliche Vorstellungsleben und den menschlichen Willen die Mythologie erzeugt haben, enthält Wahres in phantastischem Gewande. Daß auch in der Entwickelung des menschlichen Bewußtseins Naturgesetze mit Nothwendigkeit walten, ist das Wahre; aber die Bestimmung dieser Mächte ist ein willkürliches Erzeugniß der theosophischen Phantasie Schelling's, nicht aber der analytischen Beobachtung der das menschliche Bewußtsein erfahrungsmäßig constituirenden Elemente entnommen. Anstatt als die Wurzel und erzeugenden Ursachen des mythologischen Prozesses innermenschliche Vorgänge und Mächte aufzuzeigen, wird derselbe zur Phantasmagorie eines theogonischen Prozesses. Der mythologische Prozeß, wie ihn Schelling darlegt, ist nicht der einfach natürliche Hergang der religiösen Phänomenologie, sondern derselbe in's Phantastische und Transscendente übergesetzt, aus der innerweltlichen Sphäre, wo er stattfindet, in's Jenseits verlegt. Diese phantastische Verkehrung des Sachverhältnisses ist das Grundgebrechen des romantisch-philosophischen Mythologen. Er spricht von einer ursprünglichen substantiellen Einheit des Menschen mit Gott in vorgeschichtlicher Zeit. Aber woher weiß er davon? Er könnte sich höchstens auf die Analogie des erfahrungsmäßig bekannten Kindheitsbewußtseins der Menschen berufen, die dann auf den Kindheitszustand des ganzen Geschlechts übertragen wird. Aber immer wäre dann erst darzuthun, daß und wie das Kind auch nichtwissend von Gott wissen könne, und was uns berechtigt, dem kindlichen Bewußtsein ein wenn auch nur unbestimmtes Gefühl oder eine Ahnung dessen zuzuschreiben, was das entwickelte Vorstellen mit dem Worte

Gott bezeichnet. Schelling hat diese unklare, verschwommene Anschauung von Görres entlehnt, der in seiner Mythengeschichte mit genialen Würfen seiner gewaltigen Phantasie jene „Jugend der Geschichte" und den Naturpantheismus des Paradieseszustandes zu beschreiben unternahm. Aber woher haben wir denn Kunde von jenem von Schelling sogenannten absolut vorgeschichtlichen Zustande, der kein Vor und Nach gewesen, sondern eine „Art von Ewigkeit", und der keine Spur nach sich gelassen hat? Nur Phantasie kann sich derlei Zustände einer „in Gott verzückten" ursprünglichen Menschheit beliebig ausmalen; die Wissenschaft und das begreifende Erkennen der Geschichte kann nur mit, nicht hinter dem ersten wirklichen Bewußtsein beginnen.

Damit fällt auch die Schelling'sche Unterscheidung eines ursprünglichen substantiellen und eines spätern bewußten Monotheismus, zwischen welchen beiden der mythologische Prozeß mitten in liegen soll. Was aber Schelling über die Nothwendigkeit einer Unterscheidung zwischen dem Begriff Gottes und der Wirklichkeit desselben vorbringt, trägt das Gepräge derselben willkürlich-phantastischen Abstractionen, an welchen wir von Anfang an sein ganzes Philosophiren leiden sehen. Gott soll in seiner Wirklichkeit bekannt werden; diese wird stillschweigend vorausgesetzt und die einzelnen Seiten seines Begriffs werden aufgestellt, und hinterher wird eine dieser Seiten ermächtigt, als Wille zur Existenz sich geltend zu machen und durch die That sich als wirklich seiend zu setzen. Dies ist in nuce die ganze Spiegelfechterei dieses jüngsten Schelling'schen Dogmatismus, dessen Wesen und Geheimniß darauf beruht, daß aus der Welt Bestimmungen, die auf dem Wege der Abstraction gewonnen worden, auf Gott übertragen werden. Es wird dann von einem theogonischen Prozesse, als einer Erzeugung des göttlichen Seins gesprochen, wodurch allein Gott wirklich sei, und der theosophische Taschenspieler vergißt dabei, daß die dabei figurirenden Potenzen nur die in's Jenseits hinausverlegten innerweltlichen Mächte selber sind, sein seinsollender theogonischer Prozeß also in Wahrheit nichts Anderes,

als der Weltprozeß ist. Und nachdem jene Escamotage in's Transscendente vorgegangen ist, wird dann die eigentliche und wahre Unterlage für das begriffsphantastische Taschenspiel, das Universum, die Natur und Menschenwelt, als umgestellte und herausgekehrte Einheit der Potenzen und homunculus, der ursprüngliche Mensch als verwirklichter oder geschaffener Gott auf die Bühne gebracht. Die Mehrzahl der Kategorien, die bei dieser Spiegelfechterei in Bewegung gesetzt werden, sind nichts anderes als umgetaufte Kategorien der Hegel'schen Logik, zu denen sich andere, dem philosophischen Cardinal von Cusa abgeborgte gesellen. Hegel's Ansich, Fürsich und Anundfürsich heißt bei dem romantischen Philosophen das Monotheismus Ansich oder Vorsich, Außersich's und Beisichbleiben, und des Cusaners Werden-können, Seinkönnen und Wirkenkönnen, absolute Möglichkeit und absolute Wirklichkeit, Anfang und Mitte und Ende, Gott als absolut und nothwendig vorausgesetztes Sein und als Ueberseiendes sind die geliehenen Waffen, womit Schelling auf das gelehrte Nichtwissen der Gottesweisheit Jagd macht, die er als eigentlich positive Philosophie bezeichnet.

V.

In seinen zweimaligen Berliner Vorträgen über Philosophie der Offenbarung, im Winter 1841 bis 1842 und 1844 bis 1845, hatte Schelling eine Einleitung vorausgehen lassen, welche als Begründung der positiven Philosophie gelten und das Verhältniß des reinrationalen Theils der Philosophie zur positiven Philosophie von geschichtlicher, wie von philosophischer Seite darstellen sollte. In den nachgelassenen Werken Schelling's findet sich diese Einleitung im dritten Bande abgedruckt, als erstes Buch der Philosophie der Offenbarung. Eine selbständige Darstellung der rationalen oder negativen Philosophie findet sich im ersten

Bande der nachgelassenen Werke, als zweites Buch, in Gestalt einer von der historisch-kritischen Einleitung unterschiedenen philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie abgedruckt. Und diese letztere Darstellung der rein rationalen Philosophie war das Jüngste, was Schelling überhaupt geschrieben hatte. Es sollte als seine Metaphysik gelten. Es besteht zum Theil aus Vorlesungen, die von ihm in der Akademie gehalten wurden und die hier verschmolzen erscheinen, und hat die letzte Feile von Schelling nicht mehr erhalten. Auch zeigt sich der Zusammenhang der Entwickelung vielfach zerrissen und durch historische oder philologisch-exegetische Excurse oder durch gelegentliche Hinweisungen auf Späteres unterbrochen.

Indem wir beide Darstellungen verschmelzen, werden wir einen Ueberblick über das gewinnen, was Schelling über das Verhältniß der negativen zur positiven Philosophie gelehrt hat.

1. Welches Verhältniß hat Vernunftwissenschaft überhaupt zur Erfahrung? Sobald Vernunft sich auf sich selbst richtet oder sich selbst Gegenstand wird, so findet sie in sich das Prius oder das Subject alles Seins, also die eigentliche Potenz des Seienden, und an diesem Subject, an dieser Potenz, dem Seinkönnenden, hat sie auch allein das Prinzip einer apriorischen Erkenntniß alles Seienden. Was ist es nun aber, was auf diese Weise a priori an allem Seienden erkannt wird? Ist es das Was oder das Daß desselben? der bloße Begriff oder die Existenz desselben? Nur das Was, den Begriff lehrt die Vernunft, die Existenz oder das Daß kann nur die Erfahrung lehren. Das Was läßt sich a priori einsehen; daß dagegen etwas existirt, folgt daraus nicht. Das Ansich oder der Begriff der Dinge ist nicht ihr Sein, wodurch sie existiren. Dem Inhalte nach giebt die Vernunft Alles, was in der Erfahrung vorkommt, sie begreift alles Wirkliche, aber darum nicht die Wirklichkeit, nicht das Wirklichexistiren, welches wir vielmehr nur durch Erfahrung wissen. Die Vernunftwissenschaft schließt die Erfahrung nicht aus, sondern fordert

dieselbe als Begleiterin. Die Vernunftwissenschaft construirt das Seiende a priori; die Controle aber, daß das a priori Gefundene nicht eine Chimäre sei, ist die Erfahrung.

Aber freilich kommt ein Punkt, wo alle Erfahrung aufhört; daß Gott existire, darüber kann die Vernunft nicht an die Erfahrung verweisen. Wie kommt die Vernunftwissenschaft zu diesem Punkt? Der ursprüngliche und allein unmittelbare, weil ihr ein- und angeborne Inhalt der Vernunft ist unendliche Potenz des Seins oder das unendliche Seinkönnen. Denn als unendliche Potenz des Erkennens hat die Vernunft die Nöthigung, zu allem Sein fortzugehen. In ihrer auf diesen Inhalt sich richtenden Thätigkeit ist die Vernunft Denken. Sie besitzt die Potenz, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, als ihren unentreißbaren Inhalt; sie vermag von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen. Dieses unendliche Seinkönnen ist nicht bloße Fähigkeit zu existiren, sondern das unmittelbare Prius des Seins selbst, d. h. es ist seiner Natur nach und ewiger Weise, sowie es gedacht wird, im Begriff, über sich selbst hinaus und in das Sein überzugehen. Denn es ist der Begriff des Seins. Das über sich selbst hinausgehende Seinkönnen geht eben damit auch über die Vernunft hinaus und überzeugt eben jenes Sein, das zwar als Möglichkeit oder a priori, nicht aber als Wirklichkeit in der Vernunft, sondern als Wirklichkeit nur in der Erfahrung ist. Sofern sich die unmittelbare Potenz noch nicht in das Sein bewegt hat, ist noch das Subject des Seins dem bloßen Was gleich, d. h. sie ist nur wesentlich oder zufällig oder vorläufig das Seiende. Weil sie aber das, was ist, noch nicht sein kann und sich als das darstellt, was nicht ist, sowie sie ein Anderes wird oder in die Sphäre des Werdens tritt, so hat sie nur den Schein des Seins, das blos Mögliche, sie ist noch nicht das Seiende selbst. Die Vernunft will nun aber das Seiende selbst; sie kann es aber nicht anders erlangen, als nur durch Ausschließung des Andern, was nicht das Seiende selbst ist. Und dies kann sie wiederum nur dadurch, daß sie

es hervortreten, wirklich in sein Anderes übertreten läßt, um auf diese Art das wahrhaft Seiende zu befreien und in seiner Lauterkeit darzustellen. Sie hat vom Seienden selbst keinen andern, als einen unbestimmt=allgemeinen, d. h. nur negativen Begriff; sie weiß nur, daß es nicht das Nichtseiende, nicht in ein Anderes Uebergehendes ist. Damit ergiebt sich der Begriff einer Wissenschaft, welche die Aufgabe hat, den Begriff des Seienden selbst dadurch zu erzeugen, daß alles Nichtseiende, was in jenem Begriff des Seienden liegt, successiv ausgeschlossen wird; indem ich aber in Gedanken dem blos Seinkönnenden folge, bleibt mir das wirklich Seiende selbst außerhalb dieser logischen Bewegung, ohne in dieselbe hereingezogen zu werden. Erst am Ende tritt dasselbe als Resultat jener Ausscheidung auf; erst am Ende dieser Wissenschaft entsteht die Frage, ob der so gewonnene, blos negative Begriff des Seienden wieder Gegenstand einer andern positiven Wissenschaft werden kann. Sache dieser letztern ist es, dieses im Gedanken erfaßte Seiende, die Idee des Seienden, nun auch in seiner Reinheit als über dem blos wesenhaften oder zufälligen Sein existirend zu erkennen.

Die positive Philosophie soll also zur negativen oder rein rationalen hinzu, nicht aber an deren Stelle treten; beide sind nicht zwei verschiedene Philosophien, sondern nur zwei Seiten einer und derselben Philosophie. Die positive Philosophie geht weder von einem blos im Denken Seienden aus, noch von irgend einem in der Erfahrung vorgefundenen Sein, sondern von dem, was nicht etwa blos relativ, sondern absolut vor und außer allem Denken und ebensowohl über aller Erfahrung ist, als es allem Denken zuvorkommt, d. h. sie geht aus von dem schlechterdings transscendenten Sein, in welchem keineswegs, wie bei der Potenz oder dem relativen Prius die Nothwendigkeit liegt, in das Sein sich zu bewegen, welches vielmehr, wenn es in das Sein übergeht, dies in Folge einer freien That vollbringt. Die positive Philosophie geht der Erfahrung zu und in diese hinein, sie erwächst mit ihr und beweist a posteriori, daß ihr Prius

Gott oder das Ueberseiende ist, das vor und über aller Erfahrung liegt und für welches daher kein nothwendiger Uebergang in die Erfahrung ist, sondern ein solcher durch freie That. Und von diesem Prius, als dem über allem Beweis durch sich selbst gewissen Anfang, leitet sie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das in der Erfahrung Vorkommende nicht als das blos Mögliche, sondern als das Wirkliche ab. Der Uebergang aus der negativen zum Anfang der positiven Philosophie bildet sich also in folgender Weise: die rein rationelle Philosophie beschäftigt sich mit dem existirenden Könnenden; das Letzte aber, was existiren kann, ist der Begriff derjenigen Potenz, die nicht mehr Potenz, sondern weil das Seiende selbst, reiner Actus ist. Als solche aber ist sie das umgekehrte Seinkönnende, nämlich dasjenige Seinkönnende, in welchem die Potenz das Folgende, der Actus das Frühere ist. Ich kann zwar nicht vom Begriff Gott ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen; wohl aber kann ich ausgehen vom Begriff Gottes, als dem Begriffe des unwidersprechlich Gewissen und unzweifelhaft Existirenden, und umgekehrt die Gottheit dieses letzteren beweisen. Wenn ich von dem ausgehe, was allem Begriffe zuvorkommt, und in ihm fortgehe zum Begriff, so habe ich jenes Transscendente überschritten und bin so wieder immanent geworden, d. h. in das reine Denken eingeschlossen. Diese Transscendenz der positiven Philosophie ist eine absolute und eben darum keine Transscendenz in dem Sinne, in welchem Kant sie verbietet. Gott ist das immanent gemachte, d. h. zum Inhalt der Vernunft gemachte Transscendente, das absolut Vorgestellte, dessen Begriff es ist, das allgemeine Wesen oder die universelle Potenz, das alles Sein Begreifende zu sein; er ist wirklich und das Einzelwesen, das Alles ist.

2. Rationalismus, Empirismus und positive Philosophie. Dem recht verstandenen Rationalismus ist der Empirismus nicht entgegen, sondern eine ihm parallele Erscheinung. Der wahre Empirismus geht nicht blos auf Ermittelung reiner Thatsachen, sondern ahnt in der Natur

selbst als ihr inwohnend die Vernunft; er ahnt, daß Denken und Erfahrung sich an irgend einem Punkte völlig durchdringen müssen. Er schließt Nichts aus, was in der Natur und in der großen Geschichte des Menschengeschlechtes vorliegt, und mit diesem großartigen Empirismus zusammenzutreffen und am Ende in Eins zu fallen, ist das wahre Bestreben des reinen Rationalismus. Der wahre Empirismus beschränkt sich keinesweges auf das Sinnenfällige und schließt keineswegs alle Erkenntniß des Uebersinnlichen aus. Was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen ist, worin also Erfahrung zuzulassen ist, muß ein durch freie That Begründetes sein. Es giebt also einen höheren, auf's Uebersinnliche gerichteten, metaphysischen Empirismus. Und die positive Philosophie ist eben darauf gerichtet, was in der wirklichen Erfahrung nicht vorkommen kann, also auf blos rationalem Wege nicht erkennbar ist, was über der Erfahrung liegt, als Uebersinnliches aber gleichwohl wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werden kann. Der Empirismus der positiven Philosophie ist zugleich mystischer Empirismus. Sie ist Empirismus des Apriorischen oder empirischer Apriorismus, sofern sie durch das posterius, d. h. durch die Folge, das prius oder die causa als Gott seiend erweist, und die ganze positive Philosophie ist dieser Beweis selbst.

In der positiven Philosophie kommt die Offenbarung in keinem anderen Sinne vor, als auch die Natur und die Gesammtgeschichte der Menschheit in ihr vorkommen, nicht aber als Erkenntnißquelle. Die Philosophie der Offenbarung ist ein Theil der positiven Philosophie, nicht diese selbst. Als Philosophie der Offenbarung strebt die positive Philosophie einzusehen, daß die Offenbarung eine Realität, ein wirklich Thatsächliches ist und zwar ein solches, welches der Sache nach, wenngleich unoffenbar und verborgen, schon im Ueberweltlichen, d. h. vor Grundlegung der Welt vorhanden und vorbereitet war, eine Realität also, die nur in einem höheren geschichtlichen Zusammenhange zu begründen ist, der über sie selbst und das Christenthum als specielle, zeitlich-geschichtliche Erscheinung hinausgeht. Will die Philosophie

ihren Umkreis ganz beschreiben, so kann sie schlechterdings nur anfangen als rationale Philosophie; in ihrem Fortgange aber wird sie endlich auf ein Letztes kommen, über welches hinaus sie sich nicht fortsetzen und wegen dessen sie auch nicht an die Erfahrung verweisen kann. In diesem Letzten, diesem über dem Sein Stehenden, nicht mehr in das Sein Uebergehenden, der reinen Wirklichkeit selbst erkennt sie ihren eigentlichen Gegenstand. Damit endigt die Philosophie, daß sie das, was die negative Philosophie als bloße Idee am Ende gefunden hat, nun als das Ueberseiende in seiner wirklichen Existenz nachweist. Erst in ihrer Beziehung zur positiven Philosophie ist die negative selbst Philosophie, ohne jene nur erste, noch nicht höchste, Alles beschließende Wissenschaft. Die negative Philosophie muß an ihrem Ende die von vornherein gewollte positive Philosophie selbst setzen, also selbst positiv werden. Zwischen beiden liegen alle übrigen Wissenschaften in der Mitte, so daß der ganze Kreis der Wissenschaften von der Einen Philosophie eingeschlossen ist.

3. Darstellung der negativen Philosophie. Die Potenzen, welche die Unterschiede im Begriffe des Seienden bilden, geben das Absolute als bloße Idee, welche ihrerseits ein Solches postulirt, welches für sie Träger und Ursache des Seins und als solche wirklich und Einzelwesen ist. Das Erste im Verhältniß der Ursachen, welche zusammen den Stoff oder den Zeug alles Entstehenden geben, ist dies, daß das aus der Potenz Hervorgetretene, also Seiende, Anderem zum Werden und Existiren dient und so der Grund der Existenz ist. Dieser Moment des Materiewerdens oder der Grundlegung beginnt die Wissenschaft, die es zunächst mit dem Universum zu thun hat, sodann mit den Unterschieden qualitativer Art, welche die bereitstehende Materie von der zweiten, jetzt gleichfalls seienden Ursache, als dem zurückdrängenden Prinzip, annimmt, bis sie endlich fähig wird, die dritte Potenz oder das maßgebend und schiedsrichterlich dazwischentretende Prinzip, anzuziehen und die organische Welt darzustellen. Die vereinigende (vierte) Ursache kann nicht Gott sein, sondern das Subject jener zertrennten Ursachen, die

Idee der Weltseele, die das alle Dinge Durchwirkende ist und die Einheit aller Erscheinungen bildet, weiterhin aber als in die Einzelwesen eintretend erscheint. In der Seele ist ein doppelter Wille. Nach dem einen hält sie sich gegen Gott als Potenz, berührt das Göttliche und vermittelt allem Andern den Eingang zum göttlichen Sein; nach dem andern dagegen versagt sich die Seele Gott, entzieht sich der Vermittelung und verfehlt nicht nur selbst ihr Ziel, sondern läßt auch alles Andere hinter dem Ziele zurückbleiben.

Was ist die Folge, wenn sich die Seele der Vermittelung entzieht? Und zwar sowohl für das Materielle, als auch für das Immaterielle, die Seele selbst.

Zunächst für das Materielle. Allem Materiellen, welches eines Subject seines Seins bedarf, ist es durch seine Natur auferlegt, sich in diesem ihm jenseitigen Höheren aufzuheben, so daß es durch diesen Zug gleichsam außer sich gesetzt wird. Ist nun die Seele dieses Höhere, so hört dieses Erhobenwerden des Materiellen über sich auf, sobald die Seele zum Geist wird, und das Materielle sinkt dann in sich selber zurück. Damit ist das allgemeine Zeichen zum Fürsichsein gegeben, und die bis dahin metaphysische Materialität zu einer zufälligen, der physischen vis inertiae, dem Widerstreben gegen alle Bewegung, also zu einer Materie geworden, die nicht mehr mit dem Verstande begriffen wird. Auch unter dem Drucke dieser rückgängigen Bewegung bleibt übrigens die Thätigkeit der Idee. Es treten Ausdehnung, Raum und Zeit hervor, es entsteht die Körperwelt.

Sodann für die Seele selbst ergeben sich eine Reihe von Folgen, wenn sie sich der Vermittelung entzieht. Sie folgt dem in das physisch Materielle Herabgesetzten und wird selbst, obgleich sie gegen das Materielle Actus ist, zu einem gegen das neue Prinzip, den Geist, ebenfalls Materiellen. Von der wachsthümlichen, bewegenden und sinnlich empfindenden Seele ist die noëtische oder intellective Seele unterschieden. Die verständige Seele ist nur leidender Verstand, dagegen kommt der thätige Verstand zur noëtischen Seele

als ein ihr Fremdes unversehens von Außen hinzu. Das Wollen, das nur sich will und hat, unterscheidet sich vom Urwillen, als dem wirklichen Geist, der sein Wesen nur im Sichwissen hat. Die Welt steht als ein Fremdes zwischen ihm und seinem Wollen, durch welches der bewußte Geist hindurch muß, um zu seinem freien Wollen zu gelangen. Die einzig mögliche Durchdringung ist durch das Erkennen, und so begiebt sich der Geist in das Erkennen, er wird Verstand, um an dem Dazwischengetretenen keinen Gegensatz seines Willens zu haben. Das Wollen, das in der Seele sich erhebt, macht sie selbst zur individuellen. Mit dieser ersten, zufällig wirklichen Seele ist eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichfalls individueller Seelen gesetzt, an welche die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den jede sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt, so daß der unergründliche Act der Ichheit eines Jeden zugleich der Act ist, durch den für ihn diese Welt, als die Welt außer der Idee, gesetzt ist. An dem Seienden, was die Seele ist, hat sie ihren unmittelbaren Gegenstand, welcher ihr alle anderen Gegenstände vermittelt. Der äußere Gegenstand, mit dem sie durch die Sinne in Berührung steht, verändert ihr Seiendes. Indem aber die Seele dieses festhält und wieder herstellt, wird ihr dasselbe dem Gegenständlichen entsprechend verändert; es wird ihr selbst gegenständlich und erhebt sich ihr zur Vorstellung des ihr Fremden und Aeußern. Die Functionen des Vorstellens, Begriff, Urtheil und Schluß, sowie die Begriffe der Begriffe, Urtheile und Schlüsse machen den Inhalt nur erst des allen Menschen gemeinsamen natürlichen Verstandes aus, welcher nur potentielle Wissenschaft ist. Der Geist verhält sich darin zwar denkend, aber noch nicht als das Denken, hierzu wird er erst als thätiger Verstand, höchste Stufe des Erkennens, welche den Geist fähig zeigt, das Materielle mathematisch, d. h. von allen empfindlichen Eigenschaften entkleidet, zu begreifen, ferner sich von der bloßen Erscheinung zum Wesen zu erheben und endlich sich selbst mit dem Denken zu ergreifen.

Aber auch diese höchste Stufe ist nur freies Erkennen des Seienden, noch nicht Erkennen der Existenz des Seienden.

Das Ich ist jetzt frei gegen das dazwischen getretene Fremde und durch die Erkenntniß desselben mächtig; und der sich selbst habende Wille ist wenigstens hinsichtlich seines eigentlichen Zweckes, des Wohlseins, frei und überdies durch seinen natürlichen Verstand im Stande, die Mittel zu diesem Zwecke zu erkennen. Die im Seienden selbst wohnende Vernunft ist das Fundament des Sittengesetzes. Diese Vernunft ist die praktische, indem sie sich dem eigenthätig gewordenen Willen als Gesetz auflegt und als Gewissen vernommen wird. Außer diesem findet der Mensch die intelligible Ordnung, in welcher Jeder der Ergänzung durch den Andern bedarf und welche älter ist, als die wirklichen Menschen, im Staate vor. —

Damit ist der Uebergang in die praktische Philosophie gemacht, worüber sich in Schelling's unvollendeter Darstellung der rein rationalen Philosophie nur flüchtige und aphoristische Andeutungen finden. Durch die mystische Frömmigkeit, das beschauliche Leben, die Askese und die contemplative Wissenschaft, in welcher das Ich zu dem Gott schauenden Leben kommt, ist der Punkt erreicht, bei welchem die rationale Philosophie schließt, so daß sie nun am Ende Gott als Prinzip hat. Der Uebergang zur positiven Philosophie kann vom Denken nicht ausgehen, denn dieses setzt nicht Existenz; nur der Wille kann es sein, der mit innerer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht blos Idee sei, und das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie giebt. Das Ich war aus dem thatsächlichen in das contemplative Leben geflohen, um der Macht des Unpersönlichen, des Gesetzes, ledig zu werden. In diesem negativen Verlangen liegt als positives dies verborgen, daß die Person die Person sucht. Das Ich verlangt, daß Gott dem thatsächlichen Bruch entgegentrete, daß er nicht transmundan, sondern supramundan als Herr des Seins sich erweise und durch sein Entgegenkommen die Kluft fülle, die weder durch das sittliche Handeln noch durch das beschauliche Leben au-

zuheben war. Dieses Verlangen nach einem activen Gott ist erst wirkliche Religion; die asketische Frömmigkeit war nur erst mögliche Religion. Erst mit dem Uebertritt die positive Philosophie kommen wir in das Gebiet der Religion und der Religionen und können erst jetzt erwarten, daß uns diejenige Religion entstehe, welche die wirkliche Religion, die mythologische und die geoffenbarte, reell zu begreifen und also mit einer sogenannten Vernunftreligion Nichts gemein hat, nämlich die Philosophie der Religion oder die philosophische Religion, für welche das Christenthum ebenso die Vorstufe bildet, wie die Mythologie für dieses. —

Die Schelling'sche Deduction der Nothwendigkeit einer die reinrationale Philosophie ergänzenden positiven Philosophie ist auf die Unterscheidung des Was und des Daß der Wirklichkeit und auf die Voraussetzung gebaut, die Philosophie habe es nicht blos mit dem Was (Wesen, Begriff), sondern auch mit dem Daß zu thun, d. h. sie habe Existenz, und zwar die Existenz des in keiner Erfahrung Gegebenen, nämlich Gottes, zu beweisen. Hier ist die Wurzel aller Täuschungen und Sophistereien, in die sich der positive Philosoph verwickelt. Es ist der Grundfehler und die Grundtäuschung der Philosophie der Romantik, was auch hier spukt. Gewiß hat es die Philosophie, wie alles Wissen und Erkennen und jede Erfahrung mit dem Daß, so gut wie mit dem Was zu thun; aber das Daß ist bei den Gegenständen des Erkennens vom Was nicht zu trennen. Es giebt kein Erkennen, welches es mit dem einen oder dem andern allein zu thun hätte. Indem wir das Was erkennen, ist das Daß von selbst mit eingeschlossen; und wo es die Philosophie mit einem Was zu thun hat, dessen Daß nicht zugleich mit einbegriffen ist, so sind dies eben bloße Möglichkeiten einer von der Denknothwendigkeit entfesselten Einbildungskraft, die sich im Gebiete verliert, wohin keine für uns mögliche Erfahrung reicht. In aller unserer Erfahrung ist das Daß stets das Erste, dessen Gewißheit dem Was vorausgeht; die Existenz der Gegenstände unsers Erkennens hinkt nicht unserm Begriffe von demselben nach, sondern geht demselben voraus, und wo es anders ist, bewegt sich unser Denken nicht mehr auf

dem Boden der Gewißheit und der Erfahrungswelt, sondern in dem weiten Gefilde zweifelhafter Möglichkeiten. Die Existenz eines nicht in der uns möglichen Erfahrung Gegebenen oder Gebbaren (um eines Kant'schen Ausdrucks uns zu bedienen) zu beweisen, kann nur speculative Phantastik, philosophische Romantik, deren Blößen wir bereits an Schelling's Philosophiren sattsam erkannt haben, als Aufgabe der Philosophie bezeichnen. Existenz ist in alle Wege nur durch Erfahrung — innere oder äußere — für uns gegeben; zur Wirklichkeit gelangen wir einzig und allein in und mit der Erfahrung, oder vielmehr durch die Erfahrung stehen wir von vorn herein mitten in der Wirklichkeit, ohne erst — wer weiß, von welchem außerfahrungsmäßigen Standpunkt aus? — zu ihr herantreten zu müssen. Und es handelt sich nur darum, die Existenz, die Wirklichkeit uns auch zum Bewußtsein zu bringen, sie denkend zu begreifen, in ihrem Wesen sie zu erfassen. Dieses Erfassen aber, dieses Begreifen, das rationale Thun ist nicht ein solches, welches etwa außer der Erfahrung stände und an sie heranzutreten hätte, sondern der Prozeß des Erfahrens selbst. Dieses beginnt mit der in alle Wege durch die Sinne — und zwar alle Sinne — vermittelten und begründeten Gewißheit unserer eigenen Existenz, in die nothwendig die unwidersprechliche Gewißheit der Existenz der Außenwelt mitverflochten ist. Hier ist der Grund, die Wurzel aller uns möglichen Erfahrung.

Daß Denken und Erfahrung sich zuletzt völlig durchdringen müssen, Rationalismus und Empirismus sich einander nicht ausschließen können, wäre schon richtig, wenn nur nicht von vornherein die Unterscheidung beider vor dem Forum der Philosophie sich als eine schiefe Bestimmung erwiese. Es giebt gar keine Erfahrung, in welche das Denken nicht eingeschlossen wäre, da alle Thätigkeit des Verstandes selbst in der Sinnesanschauung wurzelt, aus ihr hervorgeht und in der Bearbeitung und Verinnerlichung ihres Erfahrungsinhaltes besteht. Und wo in aller Welt hat Jemand, ohne Vorstellen und Denken, jemals Erfah-

rungen gemacht? Auch die rein rationale oder Begriffsphilosophie, die sich mit dem Was oder Wesen beschäftigt, hat darin ohne Zweifel doch das Was oder Wesen des Wirklichen, wenn auch nicht wirklich begriffen, doch zu verstehen und zu begreifen gemeint und beabsichtigt. Es ist darum eine gänzliche Verschrobenheit Schelling's, zu behaupten, in der Vernunftwissenschaft solle nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit begriffen werden. Eine Vernunft, die Nichts vernommen, Nichts erfahren hat, ist eben keine Vernunft, sondern ein Unding. Eine Thätigkeit der Vernunft in's Blaue hinein giebt es nicht; ja nicht einmal phantasiren kann der Mensch schlechthin in's Blaue hinein, wenn ihm nicht durch innere oder äußere Erfahrung wenistens die Elemente für die Gewebe der Einbildungskraft gegeben sind, die dann freilich der Controle der Erfahrung zuwider oder über deren Feld hinaus in eine geträumte Region verlegt, verstellt und verkehrt werden, anstatt — wie sich's gehörte — in ihrem ursprünglichen, erfahrungsmäßigen und ebendarum denknothwendigen Zusammenhange aufgefaßt zu werden.

Und was ist denn jenes vermeintliche a priori, die Schablone der Vernunftwissenschaft, beim Lichte der kritischen Analyse betrachtet? Hätte Schelling die während der vierzig Jahre seines philosophischen Stilllebens vorsichgegangene philosophische Thätigkeit der Zeitgenossen, soweit sie nicht Fichte und Hegel betraf, nicht so unverantwortlich ignorirt und verachtet; so hätte ihm über die eigentliche Beschaffenheit jenes a priori unserer Erkenntnisse, über das, was im Grunde dahinter steckt, längst ein Licht aufgehen müssen, vor welchem die Nachtlichter seiner positiven Philosophie verblaßt wären. Er würde sich haben überzeugen können, daß dieses vermeintlich Aprioriſche ebenfalls in der Erfahruug wurzelt, nur daß es hinter jeder gegenwärtigen Erfahrung liegt und in den vorausgegangenen Bildungsprozeß unsers Geistes fällt, daß es selbst nichts anderes als innerlich gewordene Reste und verdichtete Spuren früherer Erfahrung sind, die sich aus der Zeit herschreiben, da der Mensch noch nicht philosophirt, wo sich vielmehr seine Sin-

nesanschauungen, Vorstellungen und Begriffe erst bilden. Faßt man nun die beim philosophischen Denken zusammenwirkenden innern Thätigkeiten und Vorgänge, davon absehend, daß sie selber geworden und eingeübt sind, in dem Worte Vernunft zusammen; so kann nur die Willkür eines sich ganz und gar in Abstractionen bewegenden Phantasiedenkens, im Widerspruch gegen alle auf psychologischer Analyse ruhende innere Erfahrung, als ursprünglichen, unmittelbaren, ein- und angebornen Inhalt der Vernunft die unendliche Potenz des Seins oder das unendliche Seinkönnen bezeichnen. Und dies ist die zweite Grundtäuschung, in welche sich der philosophische Romantiker verfangen hat. Will man auch die Definition der Vernunft als unendliche Potenz des Erkennens gelten lassen, so kann unmöglich das Weitere zugestanden werden, daß sie als solche die Potenz besitze, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen könne, daß sie von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen und von irgend etwas Wirklichem vorweg eingenommen zu sein, zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen im Stande sei. Zu solcher kolossalen Phantasterei verwirrt sich der romantische Odysseus auf seiner Rückfahrt zur Ithaka des Theismus! Wo in aller Welt wäre eine menschliche Vernunft ausfindig zu machen, welche als ein- und angebornen Besitz die Schätze der Weisheit und Erkenntniß mit auf die Welt brächte? Wo wäre ein denkender Mensch, der nicht auf dem langen und mühevollen Weg des Lernens und erfahrungsmäßiger, allmählicher Aufnahme und Aneignung den vernünftigen Inhalt seines Bewußtseins erst gewonnen hätte, und der in dem Bildungsgange seines Geistes durch die Schule des Lebens hindurch nicht die Elemente und Bedingungen aufgenommen hätte, um endlich, auf der Stufe der Reife angelangt, das Was der Wirklichkeit erfassen zu können? Und auch dieses Was ist so weit entfernt, die unendliche Potenz alles Seins für ein denkendes Individuum und ein einziges Menschenleben in sich zu schließen, daß vielmehr Jeder tagtäglich auf Schranken und Grenzen seiner vermeintlich unendlichen Potenz des Erkennens recht eigentlich mit der Nase

gestoßen wird. Man sollte freilich denken, solche triviale Wahrheiten verständen sich für jeden denkenden Menschen von selbst. Bei einem so großen Philosophen aber, wie Schelling, ist dies keineswegs der Fall, wie die Ungeheuerlichkeiten seiner unendlichen Potenz des Erkennens mit ihrer unendlichen Potenz des Seins, als vermeintlich ein- und angebornem Inhalte, beweisen. Will man von etwas Ein- und Angebornem reden, was die menschliche Vernunft als die erst zu entwickelnde Potenz des Erkennens mit auf die Welt bringt, so ist dies schlechterdings nichts anderes, als der Sinn, und Beneke hatte ganz Recht, Sinn und Urvermögen des menschlichen Geistes als gleichbedeutend zu nehmen. Hier ist die wirkliche keimkräftige Potenz als Anfang für eine — und zwar auch wieder nicht unendliche, sondern stets begrenzte — Entwickelung; aber Schelling's Steckenpferd, der phantastische Begriff der Potenz oder des Seinkönnens, den er aus seiner naturphilosophischen Jugendzeit mit nach dem Main, an die Isar, an die Regnitz und an die Spree schleppte, ist eine alte Mähre geworden, die höchstens nur das Gnadenbrot verdient, bis ihr von selbst der Athem ausgeht.

Sollen wir, nachdem wir die Grundfehler des ganzen Schelling'schen Raisonnements aufgedeckt, noch die einzelnen Schäden des romantisch-rational-positiven Gewebes aufweisen? Es verlohnt sich kaum der Mühe; denn wir werden von Schelling, wie früher, so auch hier überhäuft mit Behauptungen, Versicherungen und Voraussetzungen, denen aller Beweis und jede Begründung fehlt. Kann verlangt werden, daß man Solches im Einzelnen widerlege?

Was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen, worin also Erfahrung zuzulassen sei, müsse ein durch freie That Begründetes sein, sagt Schelling. Man merkt worauf er hinaus will: die Existenz Gottes soll bewiesen werden, als Existenz eines schlechterdings transscendenten Seins, eines Ueberseienden, das nicht nothwendig, sondern nur durch freie That sich in das Sein bewege, d. h. zur Schöpfung der Welt übergehe! Die „Philosophie der Offenbarung"

giebt darüber nähere Aufschlüsse. Einen Beweis aber, warum dies sein müsse, und wie bei einem solchen überschwänglichen Ueberseienden von That, von Willen und (was Beide vorausseßen) von Bewußtsein und dergleichen nur überhaupt die Rede sein könne, als von Dingen, die uns die Erfahrung lediglich im Gebiete des Menschlichen kennen lehrt; solchen Beweis suchen wir vergebens. Nicht zwar von dem Begriffe „Gott" kann ich ausgehen, sagt Schelling, um Gottes Existenz zu beweisen, wohl aber kann ich ausgehen vom Begriff des unwidersprechlich Gewissen und unzweifelhaft Existirenden und kann nun umgekehrt dessen Gottheit oder Gottsein beweisen. Aber Kant hatte gelehrt, daß auch ein sich selbst nicht widersprechender, denkmöglicher Begriff noch lange nicht die Möglichkeit der Sache, geschweige denn die Wirklichkeit oder Existenz derselben darthue. Ueberdies aber ist die ganze Tendenz leeres Taschenspiel mit Worten. Das nothwendig Existirende, das sogleich wirklich ist und mit dem Sein anfängt, ist das daseiende Universum, die existirende Welt. Wozu ihr nun das Herz ausnehmen und das Wesen der Welt einem vermeintlich über das Sein der Welt hinausliegenden Ueberseienden leihen? Und endlich, woran hängt der Schelling'sche Beweis für die Wirklichkeit dieses Ueberseienden? An dem dünnen Faden, daß man ihn wollen, nach ihm verlangen und ein Bedürfniß nach seinem Entgegenkommen haben müsse. Nicht Denknothwendigkeit führt also dahin, sondern ein praktisches Interesse, ein vermeintliches religiöses Bedürfniß, in welchem die Person die Person suche, um aus der Entzweiung des Gemüthes zur Versöhnung zu kommen. Also: ich will, daß Gott sei! ist ein praktisches Postulat. Aber hat nicht Kant bereits weitläufig genug dargethan, daß ein solches Postulat Gottes die Existenz Gottes nicht im mindesten darthue? Und was die Gemüthszustände angeht, aus denen ein solches Postulat seinen Ursprung nimmt, so dürfte der in Gott eine Person suchende religiöse Mensch, mit Feuerbach, auf die Thatsache der wirklichen diesseitigen Liebe verwiesen werden, in welcher die Beziehung von Ich und Du, das Verhältniß

zwischen Person und Person den weitesten Spielraum hat. Persönliches aber und damit Handlung und That aus dem Bereiche des erfahrungsmäßig-wirklichen Menschlichen in die Natur, als die dem Menschen gegenüberstehende Außenwelt, nicht blos hineintragen, sondern auch hinter und vor dieser, in einen der Welt vorausgehenden und von ihr wesentlich verschiedenen transscendenten göttlichen Weltgrund hineindichten, dies ist ein phantastisches Beginnen, das die Schwierigkeit, die Wirklichkeit zu begreifen, nicht blos nicht löst, sondern verdoppelt. Einem praktischen Bedürfnisse allerdings ist das Streben entsprungen, das Ich und seinen Ursprung in eine vor der eingebildeten Grundlegung der Welt vermeintlich bestehende Ideenwelt hinein zu datiren; aber der Wunsch, sein Ich rückwärts in alle Ewigkeit auszudehnen, ist eben derselbe praktische Egoismus, der sein Ich in eine unendliche Zukunft hin fortsetzen möchte, anstatt innerhalb der diesseitigen Grenzen sich in thätiger Liebe von den Schranken der Ichheit zu befreien und das eigene Ich im Andern aufgehen zu lassen.

VI.

Im Wintersemester 1831 — 1832 hatte Schelling in München zum Erstenmal Philosophie der Offenbarung vorgetragen, zum Letztenmal 1844 — 1845 in Berlin. Im Sommer 1832 waren Hegel's Vorlesungen über Religionsphilosophie erschienen, welche auf die Ausbildung der Schelling'schen Religionsphilosophie insofern nicht ohne Einfluß blieben, als auch Hegel neben dem Judenthum auch das Griechenthum als positive Vorbereitung des Christenthums faßte und das Römerthum als die Brücke des Ueberganges zur offenbaren Religion nahm.

Bestand nun für Schelling die Philosophie der Mythologie in dem Erweis der Realität des Heidenthums, so ist sie die Voraussetzung für die Philosophie der Offenbarung. In

der Voraussetzung, daß das Heidenthum nicht eine menschliche Erfindung oder Zufälligkeit war, in der Voraussetzung einer blinden Gewalt zur Erklärung des Heidenthums und der mythologischen Vorstellungen stimmt die Philosophie der Mythologie mit der Offenbarung überein. Aller Mythologie stellt sich die Offenbarung gegenüber; beide entstehen nicht durch Vernunft, sondern durch einen realen Vorgang; die Mythologie ist etwas Wirkliches, das nur besiegt wird durch die wirkliche That des Christenthums als Zurechtstellung des Heidenthums. Die Realität einer Befreiung, Erlösung steht in ganz gleichem Verhältniß mit der Realität der Macht oder Gewalt, von der sie uns befreit oder erlöst. Die Theorie der Offenbarung bedarf, um diese begreiflich zu machen, ein anderes ursprüngliches Verhältniß des Menschen zu Gott, als welches er im freien Wissen und Denken hat, nämlich ein ursprünglich reales, das nicht erst mit der Offenbarung entsteht, sondern ihre Voraussetzung ist. Das Wesentliche des Christenthums ist gerade das Geschichtliche desselben, nicht das gemein Geschichtliche der äußerlichen historischen Chronologie, sondern das höhere Geschichtliche desselben, in welches das Göttliche selbst verschmolzen ist. Christus selbst, was er ist und was er gethan hat, nicht seine Lehre, ist der Hauptinhalt des Christenthums.

1. (D i e a l l g e m e i n e n V o r a u s s e t z u n g e n d e r P h i l o s o p h i e d e r O f f e n b a r u n g.) Wenn ein vernünftiges System sein soll, so muß ich den absoluten Geist voraussetzen. Nur weil ein vollkommener Geist ist, ist eine Vernunft; dieser selbst aber ist ohne Grund schlechthin, weil er i s t. Und wenn wir der Prinzipien des Seins oder der Potenzen gleichsam als Stufen oder Sprossen uns bedienten, um zu ihm zu gelangen, so waren sie dies doch nur für uns; vom Standpunkt jenes absoluten Geistes selbst betrachtet sind diese Prinzipien vielmehr die Folge, das posterius von ihm, und er ist selbst das absolute Prius. Er kann also überhaupt nur a posteriori bewiesen werden, dadurch nämlich, daß von ihm als prius zu seiner Folge, zu seinen Werken und Thaten als im posterius fortgegangen wird.

Der vollkommene und absolut freie, über jedes besondere Sein hinausgehende und an keines gebundene, in sich beschlossene und vollendete Geist ist eine wahre Allheit, die sich auf folgende Weise in ihrer innern oder positiven Bedeutung darstellt. Er ist als der ansich seiende Geist zunächst überhaupt der seiende Geist. Er ist aber zugleich der für sich selbst seiende, d. h. der außer sich, von sich wegseiende Geist. Beides ist aber drittens in Einem vereinigt: der vollkommene Geist ist der im Ansich- oder Subjectsein zugleich für sich oder Object seiende Geist und als solcher der beisichseiende, der sich selbst besitzende. Der vollkommene Geist ist nicht so zu denken, als würde er aus den drei Gestalten successiv zusammengesetzt; sondern wie mit einem Zauberschlage, wie im Nu oder im Blitz ist das Ganze gesetzt. Er ist auch nicht etwa als ein Viertes, außer den Dreien noch besonders Vorhandenes zu denken, sondern er ist gar nichts anderes, als die drei Gestalten selbst und auf keine Weise außer denselben, es ist seine Natur und Vollkommenheit, seine Begriffsnothwendigkeit, nur als die Drei zu sein.

So ist er der durch sich selbst, durch seine Natur Einsame, für den es noch gar kein Außer-ihm giebt, der ganz frei und ledig von aller Beziehung oder Verbindung ist. Aber in dem Geist ist zugleich das Zukünftige verborgen, das was sein wird Als der vollkommene Geist, d. h. als Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht, könnte er auch der an sich gebundene und unbewegliche sein. Als der aber, der sein wird, erscheint er nicht blos als der vollkommene, sondern der lebendige Geist, als Freiheit, außer sich zu existiren, sich außer sich darzustellen, ein Sein außer sich zu setzen. Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, post actum, d. h. nachdem jener Geist da ist, von seiner ewigen und aller Möglichkeit zuvorkommenden Wirklichkeit an, sich ihm an seinem eigenen Sein die Möglichkeit eines andern, also nicht ewigen Seins zeige und darstelle. Er ist in völliger Freiheit, dieses ihm gezeigte Sein anzunehmen oder nicht anzunehmen, weil er der übermateriell All-Einige ist.

Wie nun aber kann er dieses Sein annehmen und durch welche Motive kann er als dasselbe anzunehmen bewogen gedacht werden? Weil Gott seiner Natur nach das Ansich-seiende ist, so kann dieses auch den bloßen Willen Gottes außer sich sein. Als dieses an seinem Ansichherausgetretene Wesen hat es jedoch die Möglichkeit, in sein Ansich zurück überwunden zu werden, und so ist in ihm, wenn es auch nicht mehr Gott ist, doch wenigstens die Möglichkeit oder Potenz des Gottseins. Verhindert nun aber Nichts, daß Gott durch seinen bloßen Willen das Außersichseiende sei, so ist er es doch nicht, um zu sein, sondern damit Erkenntniß in Gott komme als Gegenstand seiner Lust. Das Motiv des Herausgehens ist die Schöpfung. Die Möglichkeit aber des Schöpfungsprozesses beruht nur darauf, daß die drei Potenzen, obwohl sich gegenseitig ausschließend, doch nicht wirklich auseinander können, daß also ihre ursprüngliche Einheit eine unzerreißbare ist. Die Potenzen stellen das blos materielle Existiren vor, das Seiende selbst ist über der bloßen Materie des Seins erhaben, die übermaterielle und darum unauflösliche Einheit, welche die Potenzen, auch wenn sie in Spannung oder Entgegensetzung sind, zusammenzwingt, da er auch so in ihnen der alle durchdringende Geist ist und das Reelle in ihnen noch immer das Göttliche ist. Die Gottheit oder das göttliche Sein der Potenzen ist zwar suspendirt, aber ebendarum ist nur die Form oder Art der göttlichen Existenz eine andere, nicht aber die Existenz Gottes selbst aufgehoben.

Der Hergang des durch die freiwillig gesetzte Spannung bewirkten Schöpfungsprozesses ist nun dieser: Das Prinzip des Anfangs, das bloße Ansich oder Nichtseiende oder blind Seiende in Gott, wirkt hervortretend ausschließend auf die zweite Potenz das blos Seiende der Gottheit, und dieses wird dadurch, bisher völlig selbstlos, nun genöthigt, ein Fürsichseiendes zu sein, es bekommt ein Leben in sich selbst und wird ein Sein- oder Wirkenmüssendes, indem es sich in sein rein potenzloses Ursein wieder herzustellen und jenes nicht Seinsollende, das doch ist (die erste Potenz), wieder in sein

Nichts zurückzubringen. Eben dieses nicht Seinsollende aber hat auch die dritte Potenz von ihrem Sein ausgeschlossen, und ihr wird die Wiederherstellung in das Sein durch die zweite Potenz vermittelt, welches jenes nicht Seinsollende (die erste Potenz) wieder zum Sitz und Thron jenes Höchsten (d. h. des als solchen seienden Geistes) macht, das eigentlich sein sollte.

Als Schöpfungsprozeß ist dieser durch die Spannung gesetzte Prozeß ein successiver, in welchem die Spannung nur stufenweise sich löst und dessen Ende in den Menschen fällt. Die drei Potenzen sind demiurgische, kosmische Mächte, aus deren Zusammenwirken erst alles Concrete entsteht, und als solche relativ außergöttliche. Damit die Welt nicht als eine bloße nothwendige Emanation Gottes oder irgend eines anderen Prinzips erscheine, muß nothwendig zwischen der Ewigkeit und der Schöpfung ein beide zugleich scheidender und vermittelnder Zwischenraum sein. Zwischen der absoluten Ewigkeit und der Zeit muß etwas in der Mitte sein, das sie zugleich trennt und verbindet, was also nur Möglichkeit der Zeit ist. Der Wille oder Entschuß zur Welt ist in Gott ein von Ewigkeit gefaßter; das wirkliche Wollen aber, wodurch die Spannung wirklich gesetzt wird, kann nicht ein ewiges sein, weil die Spannung der Potenzen nicht ein ewig zu wollendes ist.

Erst in der Lehre von einer möglichen Ausschließung der Potenzen, während sie in Gott und also geistig Eins bleiben, liegt der mögliche Uebergang zur Dreieinigkeitslehre, die keine speciell christliche, sondern vielmehr dasjenige ist, ohne welches das Christenthum gar nicht in der Welt existiren würde, sofern die Idee der Dreieinigkeit die Voraussetzung der Offenbarung ist, in welcher sie freilich eine eigenthümliche Steigerung enthält.

Denken wir uns in irgend einem Gewordenen die ganze Kraft der ersten Ursache aufgegangen und ebenso die ganze Macht der zweiten Ursache verwirklicht, so ist dieses Gewordene Gott, wahrhaft der gewordene; denn es ist von keiner der beiden im Prozeß wirkenden Ursachen abhängig, sondern ein zwischen beiden

frei Bewegliches; und nehmen wir die das Ganze beschließende dritte Ursache hinzu, so ist jenes höchste Erschaffene zwischen den drei Ursachen in der Mitte frei von jeder einzelnen, eben darum ein wahrhaft Viertes, von denselben gemeinsam Gehaltenes und Gehegtes. Die Schöpfung war vollendet, aber sie war auf einen beweglichen Grund, auf ein seiner selbst mächtiges Wesen gestellt. Indem der Mensch frei ist von den drei Ursachen in ihrer Differenz und insofern als Herr über sie gestellt, kann er sich gegen den Schöpfer oder gegen die Potenzen wenden. Da er sich aber ebenso Herr der Potenzen glaubt, wie es Gott in der Einheit war, so wendet er sich gegen diese, um selbst als Gott zu sein. Er möchte ebenfalls, wie Gott, die Potenzen in Spannung setzen, aber dies ist ihm nicht gegeben; er hat über sie Macht nur, wenn er sich nicht bewegt. In jenem Versuch also fällt er unter das äußere Regiment der Potenzen, die sich selber des Menschen und seines Bewußtseins bemächtigen. Bis zu dieser That des Einen Urmenschen, der in uns Allen fortlebt, ist überall kein außergöttliches Sein, sondern Alles ist bis dahin noch in Gott beschlossen; die bis jetzt begriffene Schöpfung ist durchaus nur eine innergöttliche. Dagegen die Welt, in der wir uns befinden, mit ihrer schlechten Form des Außer- und Nebeneinanderseins können wir nur für eine außergöttliche erkennen, die nur durch eine von Gott unabhängige, wenngleich ursprünglich von ihm selbst hervorgebrachte Ursache zu erklären ist. Mit dem Menschen fing eine neue Ordnung der Dinge an, als die ursprünglich beabsichtigte.

Nachdem der Natur durch den Menschen, der sich — anstatt als leitende Verbindung, vielmehr — als isolirtes Medium zwischen die Natur und das göttliche Leben stellte, die Erhebung in letzteres unmöglich gemacht ist und sie doch in's Nichts zurückgehen konnte; so war sie genöthigt, sich als eine eigene von Gott getrennte Welt zu constituiren, und ein allgemeines Streben, sich zu vereinzeln, bemächtigte sich sofort der Natur und wandte sich zuerst gegen den Menschen selbst. Die ursprünglich blos relativ außergöttlichen Potenzen

werden jetzt als wirklich außergöttliche Mächte gesetzt. Als diese nur noch natürlichen, blos kosmischen Potenzen sind sie die Ursachen des im Bewußtsein vorsichgehenden mythologischen Prozesses. Sofern aber durch diesen Prozeß zugleich das Gott Setzende des Urbewußtseins (das zweite Prinzip) wieder hergestellt werden soll, ist es ein theogonischer, d. h. Gott im Bewußtsein erzeugender Prozeß. So wirkt nun der Sohn in der Welt d. h. der ganzen Zeit seit der Schöpfung. Während der ganzen Zeit des Heidenthums dauert die Zeit seines Leidens. Mit seiner Erscheinung im Christenthum beginnt eine neue Zeit, wo er wieder zum Herrn des Seins geworden ist.

Die letzte Krisis des mythologischen Bewußtseins waren die Mysterien; sie waren nur eine wiederholte Darstellung des Vorgangs, durch den sich das Bewußtsein vollends zur letzten Erkenntniß überwindet und entscheidet. Ihre Voraussetzung war also allerdings die fortdauernde reale Gewalt jenes Prinzips, durch das der Mensch außer sich und in einen besinnungslosen Zustand gesetzt wird. Diese esoterische Geschichte der Mythologie wurde in den Mysterien durch wirkliche Erscheinungen für das Bewußtsein der Einzuweihenden gleichsam reproducirt: die Schrecken der frühern Zustände des Bewußtseins, der Todeskampf des im realen Prinzip verfangenen Bewußtseins, endlich die vollkommene Befreiung. Die mystische Trias, von der männlichen Seite als Zagreus, Bakchos und Jakchos, von der weiblichen als Persephone, Demeter und Kore dargestellt, diese Dreiheit in ihrer Einheit war der höchste Gegenstand des seligen Anschauens und Begreifens in den heiligsten Mysterien Griechenlands. Erst in den Mysterien ist der mythologische Prozeß wahrhaft geendigt: in denselben sah das mythologische Bewußtsein sein eigenes Ende, seinen völligen Tod und seine Versöhnung, so weit dieselbe innerhalb der Mythologie selber möglich war. Von da ist der Uebergang zur wahren, zur absoluten Versöhnung ein unmittelbar möglicher. Dieselben Ursachen, welche in ihrem blos äußern und natürlichen Verhältniß den mythologischen Prozeß bewirken und erklären,

eben sie erklären in ihrem höhern und persönlichen Verhältniß die Offenbarung. Die Realität der Prinzipien, aus denen sich die Offenbarung begreift, ist uns schon unabhängig von derselben durch die große Erscheinung der Mythologie gewiß.

Während aber die Mythologie Erzeugniß eines nothwendigen Prozesses, einer Bewegung des natürlichen, blos sich selbst überlassenen Bewußtseins ist, auf welche — wenn sie einmal gegeben ist — keine freie Ursache außer dem Bewußtsein einen weitern Einfluß hat, setzt die Offenbarung einen Actus außer dem Bewußtsein und ein Verhältniß voraus, das die freieste Ursache, Gott, nicht nothwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtsein giebt. Mythologie und Offenbarung verhalten sich, wie exoterischer Prozeß und innere Geschichte; und selbst das Esoterische, das die Mythologie in den Mysterien erzeugt hat, ist nur Erzeugniß des äußern, nothwendigen Prozesses, nicht Folge eines absolut freien Wollens der Gottheit. Darum ist die Offenbarung nicht etwas a priori zu Begreifendes. Es mußte etwas kommen in der Entwickelung der Dinge, wo das menschliche Wissen nicht weiter fortschreiten konnte.

2. (Der begriffene besondere Inhalt der Offenbarung.) Hinge der Mensch nicht im Allgemeinen mit Gott noch auf andere Weise als durch das Verhältniß des reinen Erkennens zusammen, so wäre das besondere reelle Verhältniß in der Offenbarung unbegreiflich. Jenes aber ist durch die Philosophie der Mythologie dargethan; es ist aber schon durch den Sohn, als Weltschöpfer, vermittelt. Dieselbe Vermittelung kehrt in der Offenbarung auf einer höhern Stufe und in einem noch persönlichern Sinne wieder. Ganz allein die Person Christi ist der Inhalt des Christenthums. Wer aber von einer übergeschichtlichen Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte.

Wir kennen von Weltzeiten her eine demiurgische Persönlichkeit, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seins und damit

zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen wird sie wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt, entherrlicht. Nun kommt aber der Moment, wo sie wieder im menschlichen Bewußtsein sich zum Herrn jenes Seins gemacht hat, wo sie wieder eine Herrlichkeit hat und also insoweit auch (äußerlich) wieder göttliche Persönlichkeit ist. Der Sohn konnte unabhängig vom Vater in eigener Herrlichkeit existiren, aber er verschmähte diese Herrlichkeit und wählte statt dessen das Kreuz, und darin ist er Christus. Dies ist die Grundidee des Christenthums. Die selbständige und vom Vater abgeschnittene, außergöttliche Existenz, in welcher sich die vermittelnde Potenz befindet, indem sie als Christus erscheint, machte ihn zum wahren Vermittler. Dieser vom Vater unabhängigen Existenz entschlägt er sich durch die Menschwerdung.

Inwiefern und auf welche Weise wurde nun die Vermittelung durch diese Persönlichkeit vollbracht? Das Prinzip, das zum Grund der Schöpfung und insbesondere des menschlichen Bewußtseins gemacht worden, war im Menschen zu sich selbst gebracht und insofern ein sich selbst besitzendes, bewußtes, sonach in seiner eigenen Macht seiendes, das aber eben darum auch Prinzip einer neuen möglichen Bewegung ist, indem es überwunden und verwandelt werden soll. Im Heidenthum wurde dasselbe äußerlich überwunden und unwirksam gemacht, aber nicht in seinem Recht aufgehoben, nicht in seiner Wurzel überwunden. Die vermittelnde Potenz folgt nur jenem conträren Prinzip in die Entfernung von Gott und geht ihm nach, damit es nicht verloren sei. Hierin zeigt sich von Seiten der vermittelnden Potenz schon der Wille der Selbstaufopferung; aber nur indem sie sich selbst in ihrer Unabhängigkeit von Gott und Außergöttlichkeit aufgiebt, kann sie jenes blinde, gottwidrige Prinzip auch innerlich und in seinem Rechte aufheben. In diese freie That der vermittelnden Potenz nun fällt der Prozeß der Offenbarung. Sofern schon im Heidenthum die vermittelnde Persönlichkeit, obgleich nur als natürliche Potenz, so war Christus auch schon in der Mythologie, wenn gleich nicht als Christus.

Er war schon die eigentliche Potenz des Heidenthums; er ist dies, indem er auch im Heidenthum die Gewalt über das abgefallene Sein ausübt. Die vermittelnde Potenz wirkte nicht blos in der alttestamentlichen Verfassung, in welcher das mythologische Prinzip ebenfalls waltete. Auch das Heidenthum stand in einem wenigstens substantiellen Bezug zu demjenigen Prinzip, in welchem allein das Heil ist. Zum Herrn des entgegenstehenden Prinzips mußte sich die vermittelnde Potenz zuvor im Bewußtsein gemacht haben, ehe sie sich ihrem persönlichen Willen, also ihrem wahren Wesen nach zeigen konnte. Zuerst mußte das gottwiderstrebende Sein in seiner Wirkung überwunden werden, das versöhnende Prinzip mußte sich erst ganz zum Herrn des gottwidrigen Seins gemacht haben (die Zeit der Präexistenz Christi), ehe die Zeit der wirklichen Erscheinung dieser Persönlichkeit, die Zeit für jenes große Opfer kommen konnte, in welchem die vermittelnde Potenz mit dem Sein, das sie sich unterworfen hat, in einer und derselben That zugleich ihr eigenes außergöttliches Sein aufhebt und so die wahre, d. h. bleibende Versöhnung stiftend Alles zu Gott zurückführt. Denn erst, wenn Herr geworden, kann jener Wille offenbar werden, den die vermittelnde Potenz seit der Schöpfung gefaßt hatte. Eine Versöhnung war auch im Judenthum und Heidenthum in der Idee der Opfer; aber diese mußten beständig wiederholt werden, weil sie das feindliche Prinzip nicht innerlich, sondern nur äußerlich, seiner Wirkung nach aufhoben. In jenem großen, einmal für immer vollbrachten und ewig gültigen Opfer wurde erst alle Spannung gelöst und selbst in ihrem Grunde aufgehoben, weil, der es brachte, sich der göttlichen Gestalt entäußerte, sein außergöttliches Sein Gott als ernatürliches unterwirft und im Tode dasselbe als kosmische Potenz aufhebt. Indem sich Christus zum Bürgen für das Menschengeschlecht machte, erlangte er dessen Erhaltung, und indem er sich für die Erhaltung, der Menschheit verbürgte, hat er zugleich auch alle Sünde derselben auf sich genommen.

Das erklärte, d. h. auch äußerlich offenbare Ende des Heidenthums war im römischen Bewußtsein erreicht, sofern dieses selbst keinen Moment des mythologischen Prozesses mehr repräsentirte, in welchem aber alle früheren zusammenflossen. Das römische Weltreich war gleichsam der Boden, in welchem der Same des göttlichen Reichs gesäet werden sollte. Zugleich mußte also auch der jüdische Particularismus unter dem römischen Joche seiner Expiration nahe gebracht werden.

Was wird mit der Menschwerdung der vermittelnden Persönlichkeit eigentlich gewollt? Es ist bei ihr nicht um die Aufhebung der Außergöttlichkeit zu thun, sondern daß sie in dieser Außergöttlichkeit sich der göttlichen Gestalt, des göttlichen Ansehens entschlage. Es galt um das reinmoralische Opfer der vermittelnden Persönlichkeit selbst, welche als die schuldlose an die Stelle des Schuldigen trat, und dazu war die Menschwerdung nöthig. In diesem Opfer, das ein Wunder der göttlichen Gesinnung ist, durchbricht das Göttliche das Natürliche, und mit diesem höchsten Act der Offenbarung ist die Spannung ganz und ein- für allemal aufgehoben.

Für diesen Uebergang der Potenz aus der göttlichen Gestalt in's Menschliche ist die physische Seite des Vorgangs der Menschwerdung die Vermittelung. Wie der Wille der vermittelnden Person die einzige Ursache der Menschwerdung ist, ebenso muß sie ganz allein in sich selbst die materielle Möglichkeit der Menschwerdung haben. Sie ist sich selbst (in ihrem außergöttlich-substantiellen Sein, in ihrem eigentlichen Selbst) der Stoff, wie sie sich selbst (in ihrem eigentlichen Selbst) die Ursache ist. Materialität und Immaterialität sind nicht absolut entgegengesetzte Begriffe; indem das sich freiwillig Materialisirende das Höhere, das dadurch zur Existenz kommt, über sich setzt und sich ihm unterordnet, kommt das Höhere zur Existenz, von der es durch das sich Materialisirende als Immaterielles ausgeschlossen war. Der erste Grund zur Menschheit Christi ist dadurch gelegt, daß die zweite Potenz — eben als Potenz, d. h. als das Sub-

stantielle der Persönlichkeit — sich gegen das Höhere materialisirt und weiterhin kreaturisirt, die geschöpfliche Form annimmt, sich zum Stoff eines organischen Prozesses macht. Da ihr nun aber als demiurgischer Potenz Alles frei und zugänglich ist, so steht es ihr auch völlig frei, den Ort dieser Materialisirung zu wählen und dazu — als Mutter — ein schon lebendiges menschliches Wesen zu ersehen, um als Mensch vom Weibe geboren zu werden und so sich gegen Gott zu kreaturisiren. Und war der Grundstoff zur Menschheit Christi nicht aus dieser materiellen Welt gewonnen, sondern erst ein im Act der Menschwerdung selbst materiell gewordener, so begreift es sich zugleich, daß dieses Prinzip den Stoff dieser untergeordneten materiellen Welt anziehen und dabei doch der in derselben herrschenden allgemeinen Ataxie widerstehen konnte. Dieses Factum der Geburt des Christus konnte nicht ein blos im Bewußtsein der Menschheit vor sich gehendes, es mußte ein unabhängig von menschlichen Vorstellungen sich ereignendes sein. Was dort Fabel war, wurde hier zur Wahrheit; die ekstatische Geschichte ging in wirkliche Geschichte über.

Nachdem er Mensch geworden ist, so ist das Gebet zu dem Vater der tiefste Actus seines sich selbst als Mensch Erkennens, und indem er sich aller Göttlichkeit entäußert, zieht er den göttlichen Willen an sich, und in Kraft dieses an sich gezogenem Göttlichen verrichtet er die Wunder. Nach dem Umsturz des ursprünglichen Seins zieht Gott seinen eigenen Willen von der Welt zurück; das Weltall wirkt blos noch seine Natur, nicht sein Wille. Ist aber Gott irgendwo mit seinem Willen in der Natur, so ist dies ein Wunder; und die vorgängige Bedingung, daß der Sohn mit seinem Willen wieder demiurgisch wirke, ist eben dies, daß der Vater mit seinem Willen wieder in der Natur sei.

Der Tod des Menschen Christus war schon vor seiner Menschwerdung beschlossen. Er war ein Opfer, das die göttliche Gesinnung Christi seiner Menschheit auferlegte. Er hat mit seinem Leben unser Leben losgekauft und aus der Gewalt des Prinzips befreit, dessen Gefangene wir waren, und

welches nur durch ein solches Wunder der Liebe in seiner Potenz, in seiner Gewalt selbst aufgehoben werden konnte. In der Nothwendigkeit des Todes zeigte dieses Prinzip seine ganze Macht und Gewalt; wollte also die vermittelnde Potenz sich Gott ganz unterwerfen, so mußte sie sich ihm unterwerfen bis zum Tode, um die ganze Macht jenes Prinzips zu brechen und zu erschöpfen.

Nach dem Tode hatte der Erlöser bis zu seiner Auferstehung das Leben in der Geisterwelt angetreten. Aber er sollte uns völlig und in Allem gleich sein, auch der wahre Vorgänger zum ewigen Leben. Damit in seiner Person das ganze menschliche Leben durchlaufen werde, sollte er auch noch die künftige dritte Potenz des menschlichen Daseins sichtbar in sich darstellen, die allgemeine Auferstehung von den Todten, die Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit. Seit der Auferstehung von den Todten aber ist dasselbe Subject, das in seiner Substanz oder Eigenheit sich, Gott unterwürfig, zum Menschen gemacht und in dieser Unterwerfung bis zum Tode ausgeharrt hat, ist nun in dieser seiner Eigenheit oder Substanz erhöht, d. h. in seiner von Gott unabhängigen Gestalt von Gott als Herr anerkannt. Das ist der Lohn Christi, daß er nun ein Recht hat, außer Gott in eigener Gestalt zu sein!

Mit der durch ihn vermittelten Ausgießung des heiligen Geistes ist alle Spannung aufgehoben, und nun erst kann die Religion des Geistes und der Freiheit anfangen. In Christo starb die ganze kosmische Religion, die allein auf der Spannung beruhte, in welcher er selbst nur ein exoterisches Prinzip und als natürliche Potenz war. Nun ist der große Pan, das blinde kosmische Prinzip, völlig erspirirt.

Wie aber sieht das Christenthum im Verhältniß zu sich jene blinde Macht, jenes Prinzip des Heidenthums, das alle Welt gefangen hält, den Satan an, der nicht ein Geschöpf, sondern ein allgemeines kosmisches Prinzip ist? Satan ist seinem letzten Grunde nach das an sich, seiner Natur nach noch nicht Seiende, dasjenige also, was nur durch Täuschung

und falsche Vorspiegelung verlangen kann, das Seiende zu sein. In dieser Beziehung hat er ein allgemeines Verhältniß zum Menschengeschlecht überhaupt, wie er ja als dieses Prinzip auch der vom (ursprünglichen) Menschen hervorgegangene Geist ist; er hat ferner ein besonderes Verhältniß zum einzelnen Menschen, dessen Wille gleichsam beständig von ihm umlagert ist. Jede universelle, kosmische Krankheit ist eine Sucht, eine erregte Potenz, die sich auf Kosten des gegenwärtigen Zustandes der Dinge und des Menschengeschlechts zu realisiren strebt. Gleichwie nun aber diese Potenzen, die als eine ewige Vergangenheit unter der Schöpfung beschlossen sein sollten, nur hervortreten in Folge der Entbindung oder Erhebung der ihnen allen zum Grunde liegenden Urpotenz, von der alle jene besondern Potenzen abstammen; so ist es ganz begreiflich, wenn die einzelnen bösen Geister als Kinder des Satans vorgestellt werden. Auch die guten Engel sind bloße Potenzen, nur im umgekehrten Sinn von den bösen Engeln. Sind diese nichts anderes als Potenzen, die nicht wirklich sein sollten, aber durch den Fall des (ursprünglichen) Menschen Macht erlangt haben, wirkend zu werden; so ist im Gegentheil jeder gute Engel das, was der göttlichen Intention nach wirklich sein sollte, aber nun vielmehr durch Schuld des (ursprünglichen) Menschen als bloße Potenz, d. h. als nicht verwirklichte Möglichkeit gesetzt ist.

Das nach Christi Tode noch blos innerlich daseiende Reich Gottes sollte nun auch äußerlich da sein; hier aber mußte es auf's Neue in die Wirkungssphäre des innerlich besiegten, aber eben darum nun hinaus, in's Aeußere geworfenen Geistes gerathen, der hier im Aeußern — unter veränderter Gestalt eine neue Herrschaft suchte und dem Christenthum offen oder verlarvt entgegentrat. Die geschichtliche Kirche fängt mit dem Augenblicke an, wo das Christenthum Weltreligion wird, wo es eine Existenz in der Welt annimmt. In dieser geschichtlichen Kirche muß eine Folge von Zeiten sein. Da Christus den Apostel Petrus mit einem Felsen vergleicht, auf den er seine Kirche

bauen, den er also seiner Kirche zum Grunde geben wolle; so ist der Grund nicht über dem, was er begründet, und setzt vielmehr nothwendig ein Höheres voraus, durch welches der Bau erst vollendet wird, er fordert ein Anderes nach sich und außer sich. Da Petrus als Anfang bestimmt worden, so muß ein zweiter Apostel folgen, ein Dritter als Ende gedacht werden. Jener ist Paulus, dieser ist Johannes. In Petrus ist der Körper, das Centrale, Zusammenhaltende; in Paulus überwiegt das Ideale und Excentrische, d. h. das vom Centrum freie, unabhängige, treibende und bewegende Prinzip. Durch Paulus geht die Succession in das Ende, welches die Kirche des heiligen Johannes sein wird, zu welcher die erstarrte petrinische Kirche nur durch Hülfe des Protestantismus gelangen kann. Das wahrhaft Katholische ist erst Resultat und Gewinn der Reformation. In Deutschland werden sich die Schicksale des Christenthums entscheiden; hier sind die beiden Kirchen mit völlig gleichen Rechten neben einander gestellt, dies ist das Vorzeichen einer neuen, höhern Entwickelung, die wahrhaft allgemeine Kirche, wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist, die allein im Geist zu erbauen ist und nur im vollkommenen Verständniß des Christenthums, seiner wirklichen Verschmelzung mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniß bestehen kann und so allein auch die Religion des Menschengeschlechts. —

Das Sinnig-poetische und scheinbar Tiefsinnige dieser Schelling'schen Weltanschauung ist das Bestechende, das Täuschende derselben für die Phantasie. Der Versuch, die „ewigen Urgedanken der Menschheit, die wie Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit einer kleinlichen Zeit sich erheben und wie Morgenhauch aus heiliger Frühe der Welt uns anwehen" sollen (um uns Schelling's eigener Worte zu bedienen), dieser Versuch kann wohl als eine ästhetische Weltanschauung gelten und als ein poetisches Spiel die Phantasie vorübergehend fesseln; aber der Verstand wird es niemals unterlassen können, diesen schönen Schein einer Weltansicht aufzulösen, welche durch das an der Hand der Erfahrung fortschreitende Natur- und Geschichtswissen fort-

während und mit jedem Tage gründlicher widerlegt wird. Die Ergebnisse der Naturforschung insbesondere, weit entfernt zu solcher ästhetisch-phantasievollen Weltansicht zu stimmen, weisen nachdrücklich auf eine andere Erklärung des Weltdaseins. Die wirkliche Geschichtsforschung und Geschichtswissenschaft aber darf die Lücken der wirklichen Geschichte nicht durch die Phantasie ausfüllen, sondern nur auf dem Wege historisch-psychologischer Analyse und Kritik behutsam ergänzen.

Schelling's Philosophie der Mythologie und Offenbarung ist seine speculative Geschichtsphilosophie, die Anwendung seiner Potenzenlehre auf die Entwickelung der Geschichte. Aber er weiß unter den realen Mächten der Weltgeschichte nur eine einzige zu begreifen, die Macht der Phantasie und ihres Waltens im religiösen Leben der Menschheit. Diese isolirt er auf Kosten der andern, ebenso wesentlichen Factoren des weltgeschichtlichen Prozesses, des sprachlichen und erkennenden wie des rechtlichen und sittlichen Prozesses des geistigen Menschheitslebens. Er bleibt auch hier mit der Leistung hinter der Tendenz zurück; er will eine Philosophie der Geschichte geben und giebt nur die begriffene Poesie derselben, indem er die Thätigkeit der religiösen Phantasie der Menschheit und deren Erzeugnisse vorzeigt und auch wenigstens zum Theil zu erklären sucht, während er den andern Theil unerklärt stehen läßt.

Der erste, nothwendigste und unumgänglichste Theil einer Philosophie der Geschichte ist ihm die Philosophie der Mythologie, im Unterschied von der Philosophie der Offenbarung, worin die Grundthatsache und Grundvoraussetzung des Christenthums erklärt werden soll, in Wahrheit aber unerklärt stehen bleibt. Der Schlüssel zur Mythologie ist ihm das Wort von Novalis:

> Die mächtigen Geschichten der längst vergangnen Zeit
> Ist sie uns zu berichten mit Freundlichkeit bereit;
> Der Vorwelt heil'ge Lüfte umweh'n das Angesicht,
> Und in die Nacht der Grüfte strahlt uns ein ew'ges Licht.

Aber dieses Licht ist nur die über die Erfahrung hinaus schwebende Phantasie, nicht eine von der Hand der Erfahrung geleitete Forschung. Die Mythen geben nur die ersten, kindlich-naiven Versuche der frühern Menschheit, sich die Vorgeschichte des Menschheitslebens vorstellig zu machen, nicht aber eine Einsicht in den wirklichen Hergang, welche an die Ergebnisse der Geologie, der vergleichenden Sprachforschung und die Denkmäler der Urzeit des Völkerlebens anzuknüpfen hat.

Und nicht einmal jene eine Seite im Entwickelungsprozeß der Menschheit, den mythologischen Factor, weiß Schelling frei von Phantastik und rein in seinem wirklichen Hergang herauszuschälen. Er mythologisirt selbst über die Mythologie; er giebt nicht eine Philosophie der Mythologie, sondern eine Poesie und Phantasie derselben. Er täuscht sich über die eigentliche Bedeutung seines Thuns, wenn er sagt: Ich darf wohl sagen, daß bis jetzt keine Theorie der Mythologie existirt, durch welche diese so bestimmt nicht bloßes im Allgemeinen, sondern bis in alle Zweige und Züge erklärt wird; das einfache Geheimniß unsers Verfahrens ist die Voraussetzung, daß die Mythologie ihre eigene Geschichte enthalte, daß es keiner außer ihr liegenden Voraussetzungen bedürfe, sondern sie allein sich selbst vollkommen erkläre, daß also dieselben Potenzen, welche materiell genommen ihren Inhalt ausmachen, auch die formellen Ursachen ihrer ersten Bildung und Entstehung seien. (2, 670) Dies ist die Selbsttäuschung, in welcher der romantische Philosoph der Mythologie befangen ist. Daß die Potenzen, die Schelling's Begriffsphantasie als Urbegriffe alles Seienden willkürlich aufstellte, auch den materiellen Inhalt und die formellen Bedingungen der Entstehung des mythologischen Prozesses ausmachen sollen, dies eben ist die von der Kritik in Anspruch zu nehmende Grundvoraussetzung, die in Wahrheit nicht in der Mythologie selber liegt, sondern von der Schelling'schen Phantasie hineingetragen wird. Dies in Wahrheit ist das offenbar gewordene Geheimniß seines ganzen Verfahrens, in Folge dessen die Mythologie nicht erklärt, sondern ihr ein

zum Voraus begrifflich festgestellter fremder Ideengehalt untergeschoben wird, nach welchem das geschichtlich Gegebene künstlich umgedeutet wird. Schelling erklärt und begreift nicht die geschichtlich gegebene Mythologie, sondern construirt sich eine solche nach der Schablone seiner Potenzen und ihrer gegenseitigen Spannung. Der mythologische Prozeß wird ihm selbst wiederum zu einem theogonischen, worin die Potenzen zu göttlichen Persönlichkeiten hypostasirt werden, um aus dem Kampfe mit einander wiederum zur Versöhnung zu streben. Das transscendentale göttliche Drama der Potenzen führt sich, nachdem ihr Kampf im abgelaufenen Naturprozeß zur Ruhe gekommen war, nochmals im Bereich der menschlichen Vorstellungen auf. Daß der mythologische Prozeß ein nothwendiger Prozeß des menschlichen Bewußtseins sei, wird von Schelling ganz richtig bemerkt; aber dieses Bewußtsein ist nicht ein gewissermaßen nur über dem wirklichen Bewußtsein der empirisch-geschichtlichen Menschheit schwebendes, transscendentales, allgemeines Bewußtsein, sondern das natürlich und geschichtlich bestimmte Bewußtsein eben der Völker selbst, bei welchen sich diese mythologischen Vorstellungen finden. Als die mythologischen Vorstellungen erzeugend verhält sich das Bewußtsein der Völker nicht rein leidend, als unselbstthätiges Werkzeug oder als willenloser Träger überweltlicher Mächte; sondern das menschliche Gemüth selbst, in seiner concreten und natürlich wie geschichtlich bestimmten Lebendigkeit ist die selbstthätig erzeugende Macht der mythologischen Vorstellungen. Das philosophische Erkennen kann sich zu den Mythen nur das Verhältniß geben, sie einerseits in ihrer psychologischen Entstehung auf der bestimmten völkergeschichtlichen Stufe der Geistesentwickelung, wo sie sich erzeugten, zu erklären und andererseits in ihrem eigenen, dieser Bildungsstufe entsprechenden, authentischen Sinn darzulegen. Die mythenbildende Phantasie des Völkergeistes umspannt aber mit ihrem Netz nicht blos die kosmologischen und theologischen Ideen, die das Bewußtsein der Völker erfüllen; sondern ebenso auch anthropologische, ethische und sociale Beziehungen. Schelling sieht in den

mythologischen Vorstellungen lediglich theologisch-kosmologischen oder — um in seiner Sprache zu reden — theogonischen Inhalt: die Spannung und das Wechselspiel der Potenzen gilt ihm als der einzige Stoff des mythologischen Bewußtseins. In dieser Hinsicht (sagt kürzlich J. U. Wirth) bildet die Schelling'sche Philosophie der Mythologie einen höchst merkwürdigen Gegensatz zu einer andern, der Geschichte der neuesten Philosophie angehörenden Auffassung derselben. Betrachten nämlich Planck, Noack u. A. die Religion überhaupt nur als die phantasiemäßige Anschauung, welche das Ich von seinem eigenen immanenten ethischen Wesen gewinnt, und ist ihnen demgemäß der eigentliche substanzielle Kern auch der mythologischen Vorstellungen nur der ethische Prozeß; so ist die eigentliche Ergänzung hierzu, die aber so einseitig ist, als ihr Gegensatz, die rein transscendent-theologische Auffassung Schelling's. Indem überdies das theologische Prinzip in Schelling's Auffassung zu einem eigentlich theogonischen sich gestaltet, wobei das menschliche Bewußtsein nur als der willenlose, außer sich gesetzte Träger der in ihm wirkenden göttlichen Potenzen erscheint; so wird von ihm die Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes eben so maßlos herabgesetzt, als sie auf der Gegenseite widernatürlich zu einer absoluten Autonomie des Ich potenzirt wird *). Letzteres ist indessen so wenig der Fall, daß vielmehr in der dem Schelling'schen Philosophiren über die Mythologie entgegengesetzten Richtung gerade der menschliche Geist in seiner concreten, natürlich bestimmten, also durch Natureinflüsse und das Gesetz seiner eigenen Natur bedingten Lebendigkeit es ist, der mit der Macht unbewußter Nothwendigkeit die mythologischen Vorstellungen erzeugt. Und wie auf dem Wege dieses psychologisch-analytischen Verfahrens der Mythendeutung freilich eine der Schelling'schen ganz entgegengesetzte Philosophie der Mythologie

*) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 34. (1859.) S. 97.

zum Voraus begrifflich festgestellter fremder Ideengehalt untergeschoben wird, nach welchem das geschichtlich Gegebene künstlich umgedeutet wird. Schelling erklärt und begreift nicht die geschichtlich gegebene Mythologie, sondern construirt sich eine solche nach der Schablone seiner Potenzen und ihrer gegenseitigen Spannung. Der mythologische Prozeß wird ihm selbst wiederum zu einem theogonischen, worin die Potenzen zu göttlichen Persönlichkeiten hypostasirt werden, um aus dem Kampfe mit einander wiederum zur Versöhnung zu streben. Das transscendentale göttliche Drama der Potenzen führt sich, nachdem ihr Kampf im abgelaufenen Naturprozeß zur Ruhe gekommen war, nochmals im Bereich der menschlichen Vorstellungen auf. Daß der mythologische Prozeß ein nothwendiger Prozeß des menschlichen Bewußtseins sei, wird von Schelling ganz richtig bemerkt; aber dieses Bewußtsein ist nicht ein gewissermaßen nur über dem wirklichen Bewußtsein der empirisch-geschichtlichen Menschheit schwebendes, transscendentales, allgemeines Bewußtsein, sondern das natürlich und geschichtlich bestimmte Bewußtsein eben der Völker selbst, bei welchen sich diese mythologischen Vorstellungen finden. Als die mythologischen Vorstellungen erzeugend verhält sich das Bewußtsein der Völker nicht rein leidend, als unselbstthätiges Werkzeug oder als willenloser Träger überweltlicher Mächte; sondern das menschliche Gemüth selbst, in seiner concreten und natürlich wie geschichtlich bestimmten Lebendigkeit ist die selbstthätig erzeugende Macht der mythologischen Vorstellungen. Das philosophische Erkennen kann sich zu den Mythen nur das Verhältniß geben, sie einerseits in ihrer psychologischen Entstehung auf der bestimmten völkergeschichtlichen Stufe der Geistesentwickelung, wo sie sich erzeugten, zu erklären und andererseits in ihrem eigenen, dieser Bildungsstufe entsprechenden, authentischen Sinn darzulegen. Die mythenbildende Phantasie des Völkergeistes umspannt aber mit ihrem Netz nicht blos die kosmologischen und theologischen Ideen, die das Bewußtsein der Völker erfüllen; sondern ebenso auch anthropologische, ethische und sociale Beziehungen. Schelling sieht in den

mythologischen Vorstellungen lediglich theologisch-kosmologischen oder — um in seiner Sprache zu reden — theogonischen Inhalt: die Spannung und das Wechselspiel der Potenzen gilt ihm als der einzige Stoff des mythologischen Bewußtseins. In dieser Hinsicht (sagt kürzlich J. U. Wirth) bildet die Schelling'sche Philosophie der Mythologie einen höchst merkwürdigen Gegensatz zu einer andern, der Geschichte der neuesten Philosophie angehörenden Auffassung derselben. Betrachten nämlich Planck, Noack u. A. die Religion überhaupt nur als die phantasiemäßige Anschauung, welche das Ich von seinem eigenen immanenten ethischen Wesen gewinnt, und ist ihnen demgemäß der eigentliche substanzielle Kern auch der mythologischen Vorstellungen nur der ethische Prozeß; so ist die eigentliche Ergänzung hierzu, die aber so einseitig ist, als ihr Gegensatz, die rein transscendent-theologische Auffassung Schelling's. Indem überdies das theologische Prinzip in Schelling's Auffassung zu einem eigentlich theogonischen sich gestaltet, wobei das menschliche Bewußtsein nur als der willenlose, außer sich gesetzte Träger der in ihm wirkenden göttlichen Potenzen erscheint; so wird von ihm die Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes eben so maßlos herabgesetzt, als sie auf der Gegenseite widernatürlich zu einer absoluten Autonomie des Ich potenzirt wird *). Letzteres ist indessen so wenig der Fall, daß vielmehr in der dem Schelling'schen Philosophiren über die Mythologie entgegengesetzten Richtung gerade der menschliche Geist in seiner concreten, natürlich bestimmten, also durch Natureinflüsse und das Gesetz seiner eigenen Natur bedingten Lebendigkeit es ist, der mit der Macht unbewußter Nothwendigkeit die mythologischen Vorstellungen erzeugt. Und wie auf dem Wege dieses psychologisch-analytischen Verfahrens der Mythendeutung freilich eine der Schelling'schen ganz entgegengesetzte Philosophie der Mythologie

*) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 34. (1859.) S. 97.

entsteht, eine philosophische Religionsgeschichte nämlich, die zugleich die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung im Gebiete der Religionsgeschichte zur Voraussetzung und Basis nimmt, davon glaubt der Verfasser selbst in seiner Schrift: „die Theologie als Religionsphilosophie" (1853) ein öffentliches Zeugniß gegeben zu haben.

Auch die Vorstellung von göttlicher Offenbarung stellt sich auf diesem Standpunkt unter den Gesichtspunkt des mythologischen Prozesses und tritt als psychologisches Phänomen auf, das seine Erklärung verlangt. Schelling hat den geschichtlich überlieferten Begriff der Offenbarung und seine mythologische Bedeutung nicht philosophisch analysirt und in seiner psychologischen Entstehung betrachtet. Er verfährt auch hier unhistorisch und unkritisch. Er will eine Philosophie der Offenbarung geben und erklärt nur die Mythologie der Offenbarung, ohne ein Bewußtsein davon zu haben, oder die Einsicht gelten zu lassen, daß die evangelische Geschichte — denn sie allein ist es eigentlich nur, mit der er sich beschäftigt — nicht das Aufhören des mythologischen Prozesses ist, sondern dessen Vollendung. Nachdem der mythologische Prozeß des Heidenthums in seinem geschichtlichen Verlauf vorgeführt worden ist, wird beim Eintritt in die evangelische Geschichte respectvoll salutirt. Denn hier, heißt es, sei zur Wahrheit geworden, was dort Fabel gewesen. Der mythologische Geist stehe hier mit Einem Male still und werde zu wirklicher Offenbarung. Der mythologische Prozeß des Heidenthums sei blos innerlicher Vorgang im Bewußtsein gewesen, jetzt aber schlage derselbe in äußerlich-sichtbares Geschehen um. Der innere Zusammenhang zwischen mythologischer und heiliger Geschichte ist damit abgebrochen. Statt innerer Vorgänge im Bewußtsein sollen nun mit Einem Male äußerliche Vorgänge der gemeinen sinnlichen Wirklichkeit stattfinden. Wozu dies nöthig sei und warum dies nicht vielmehr eine Herabsetzung des religiösen Prozesses, sondern die eigentliche Vollendung desselben sei; warum die Facta der heiligen Geschichte nicht mehr blos im Bewußtsein der Menschheit vor sich gehen, sondern ein unabhängig vom

menschlichen Vorstellen sich Ereignendes sein sollen: über alles dies giebt der Philosoph der Offenbarung nicht den geringsten Aufschluß. Und doch soll es eine übermythologische göttliche — also doch wiederum innere, geistige — Geschichte sein, die sich in die rein mythologischen Vorgänge von Geburt, Leiden, Tod und Auferstehung eines Gottes kleiden, und dieses jetzt äußerliche sinnenfällige Geschehen handgreiflicher Wirklichkeit soll nicht etwa blos Symbol und Hülle eines Geistigen sein, sondern recht eigentlich die innere transscendente göttliche Geschichte selbst vertreten. Die Nothwendigkeit hiervon wird aber nicht dargethan. Es taucht dem Philosophen der Offenbarung auch nicht der leiseste Zweifel, nicht das geringste kritische Bedenken gegen diese harten Voraussetzungen auf, und er hält es nicht im Geringsten für nothwendig, den nahe liegenden Einwand zu berücksichtigen, daß diese Vorgänge der heiligen Geschichte sich auf solche Weise recht eigentlich als gesteigerter, auf die Spitze getriebene, erst wirklich und vollständig durchgeführte Mythologie zu erkennen geben.

Ueber alle diese mit Gewalt sich aufdringenden Schwierigkeiten soll uns der einzige Umstand hinweg heben, daß eben Christus, das Subject jener äußerlichen Vorgänge der heiligen Geschichte, eine historische Persönlichkeit sei, womit das Reich der bloßen Vorstellung aufhöre und an ihre Stelle Wahrheit und Wirklichkeit trete. Der Mann aus Nazareth und der Christus der Gemeinde fallen ihm ohne Weiteres zusammen. In dieser ungeheuer naiven Voraussetzung konnte den Münchener Offenbarungsphilosophen auch das Erscheinen des Lebens Jesu von Strauß und die ganze darauf folgende historisch-kritische Erforschung der evangelischen Geschichte nicht irre machen. Er thut, als wäre gar nichts in der Wissenschaft des Christenthums vorgefallen, gerade so wie der Verkündiger des theogonischen Prozesses sich geberdete, als ob niemals ein Kant gelebt hätte.

Die Menschwerdung der zweiten, vermittelnden Potenz gilt ihm ohne Weiteres als ein Factum, als ein wirklicher Vorgang, dessen physische Seite dem Taschenspieler mit den

Potenzen ebenso wenig Schwierigkeiten macht, wie die Wunder. Die sittliche Seite der freiwilligen Menschwerdung der zweiten Potenz soll in dem Willen der Selbstopferung Christi für die Menschheit bestehen. Daß aber die Consequenz der Potenzenlehre diese Menschwerdung gar nicht einmal nothwendig fordert, daß das beabsichtigte Ziel auch ohne dieses vermeintliche Factum zu erreichen war, diese Einsicht geht dem Offenbarungsphilosophen nicht auf. Wenn die seit dem Falle gesetzte Spannung zwischen dem Menschen und Gott weder durch diesen, den Vater, noch durch jenen, den gefallenen Menschen, aufgehoben werden konnte; wenn ferner auch die zweite, vermittelnde Potenz in der Gestalt, wie sie im Heidenthum als blos natürliche Macht wirkte, die Versöhnung nicht zu Stande bringen konnte: so bleibt ja noch die dritte, eigentlich geistige Potenz übrig. Ist nicht in ihr jener Ur-Wille des Vaters, von dem Schelling so viel zu erzählen weiß, das dem Menschen feindliche Prinzip, von vornherein aufgehoben? So durfte dasselbe ja nur jetzt als Geist in Wirkung treten, aus seiner bisherigen Verborgenheit hervorgehen, und die Versöhnung war im Bewußtsein der Menschheit vollzogen, ohne daß es der Menschwerdung und der ganzen Reihe äußerer, der gemeinen Wirklichkeit angehörender Vorgänge der heiligen Geschichte bedurft hätte! Wozu brauchte die dritte Potenz, der Geist, mit seinem Wirksamwerden zu warten, bis erst diese äußerlich-geschichtlichen Hergänge bis zum Tode und zur Auferstehung der menschgewordenen zweiten Potenz abgewickelt waren? Wir finden auch hierüber bei Schelling keinen Aufschluß.

Aber dies ist, was die Consequenz des eigenen Prinzips angeht, nicht der einzige Widerspruch, in den sich der Potenzenlehrer als Offenbarungsphilosoph mit sich selbst verwickelt. Abgesehen davon, daß er bei seiner Lehre von der Menschwerdung der vermittelnden Potenz die Schwierigkeit der stellvertretenden Versöhnung und der Bürgschaftleistung des Unschuldigen für die schuldige Menschheit nicht vermeidet; verwickelt sich die Potenzenlehre in Betracht des Verhältnisses zwischen Christus und Belial in einen neuen

Widerspruch mit sich selbst. Wenn Christus als die mensch-gewordene zweite Potenz den Kampf mit dem conträren, dem Menschen feindlichen Prinzip, dem Vertreter der dämonischen kosmischen Mächte zu bestehen hatte und in diesem Kampf auf Leben und Tod, wie Schelling behauptet, der Widersacher Christo nicht mehr als ein blos substantielles Prinzip, sondern als ein Wille dem Willen Christi gegenüber stand und je mehr er durch den Ueberwinder objectiv beengt wird, auch um so persönlicher diesem gegenüberstehen mußte: wo und wann ist dann das böse Prinzip wirkliche Person geworden? wer war diese Menschwerdung Satans, dieses in der Reihe der äußerlich-geschichtlichen Hergänge der heiligen Geschichte nothwendige persönliche Gegenstück zu Christus? Der Philosoph der Offenbarung schweigt hierüber; der speculative Satanolog hat an diesem Punkte seine speculative Christologie unvollendet, ja in einem offenbaren Widerspruch stecken gelassen.

Wir sagten oben, Schelling habe die Nothwendigkeit der Menschwerdung der zweiten Potenz nicht dargethan. Er könnte dagegen geltend machen, diese Nothwendigkeit dadurch angedeutet zu haben, daß Christus in den Veränderungen, die nach seinem Tode mit seiner Person vorgingen, die wesentlichen Stufen äußerlich-sichtbar habe darstellen sollen, die das Menschenleben überhaupt nach dem Tode durchlaufen müsse, um wieder zu der ihm bestimmten Einheit mit Gott zu gelangen. Auch hier aber wird ohne Prüfung die äußere Thatsächlichkeit von Vorgängen hingenommen, die — geschichtlich unverbürgt, wie sie sind — lediglich dem Gebiete des Glaubens angehören. In solcher Weise aber, wie es von Schelling geschieht, über die Offenbarung philosophiren, indem man die Daten der evangelischen Ueberlieferung ohne Kritik und trotz aller vorhandenen Kritik derselben als Thatsachen und nicht etwa des Bewußtseins, sondern — der äußern Geschichte hinnimmt, dies heißt in der That, sich's heutzutage leicht machen mit der philosophischen Erkenntniß der Geschichte. Wo der Philosoph mit der krassesten Orthodoxie Hand in Hand gehen mag, hat unbedingt

die Philosophie ein Ende. Soll freilich Philosophie der Offenbarung blos die Aufgabe haben, das Christenthum in seiner historisch überlieferten und dogmatisch fixirten Gestalt als nothwendig und vernünftig zu rechtfertigen und damit, aller historischen und philosophischen Kritik zum Trotz, den Anspruch verbinden, daß dasselbe in jener Gestalt, als die nur in die Form des Begriffs erhobene religiöse Vorstellung, dem Bildungsstandpunkt des gegenwärtigen Bewußtseins genüge; soll die Philosophie dem historischen Christenthume, wie jeder geschichtlichen Erscheinung gegenüber, keine andere und höhere Bestimmung haben: dann freilich ließe die Schelling'sche Philosophie der Offenbarung kaum etwas zu wünschen übrig. Eine andere Frage ist es aber, ob das Christenthum, wie es sich auf diesem Wege nach dem Tode des Mannes aus Nazareth innerhalb der Gemeinde der auf seine Wiederkunft Harrenden gestaltete und geschichtlich weiterbildete, als Dogma und heilige Geschichte auch noch für unser modernes, durch andere Bildungselemente bereichertes Bewußtsein noch Ueberzeugungskraft behält. Um die geschichtliche Entstehung und Entwickelung dessen, was man Christenthum nennt, wirklich zu begreifen, dazu reichen Phantasie und construirender Begriff bei weitem nicht aus; dazu sind noch ganz andere wissenschaftliche Anstrengungen nöthig, wie sie der Verfasser selbst theils in dem Werke: „der Ursprung des Christenthums" (1857), theils und vorzüglich in einer Reihe von Aufsätzen in der Zeitschrift „Psyche" (1858 u. f.) gemacht hat und um so mehr noch fortzuführen entschlossen ist, da in dieser Hinsicht aus leicht begreiflichen Gründen von der Theologie wenig oder gar Nichts zu erwarten ist.

Ueber Schelling's Phantasien von einer Johanniskirche der Zukunft wird die Zukunft selber richten. Wie die Sachen des Christenthums und der gespaltenen Kirchen jetzt stehen, ist um so weniger Aussicht zur Verwirklichung dieses Traums vorhanden, als jedem nicht selbst in den Schranken eines bestimmten Kirchenthums Befangenen, übrigens aber mit denjenigen Bildungselementen der Gegenwart, die aus der Quelle des Christenthums nicht hergeleitet werden können,

in lebendiger Weise Erfüllten sich die Unmöglichkeit deutlich macht, daß der religiös-sittliche Geist der keineswegs mehr ausschließlich, ja nicht einmal vorzugsweise durch das Christenthum bestimmten und bedingten Gegenwart in der Form von Kirchen oder Einer Kirche auftreten kann. In der Wiederbelebung des Ueberlieferten, nachdem es durch das Bemühen der Geschichtsphilosophie von allen Seiten verstanden worden, das Heilmittel für die Uebel, an denen unsere Zeit leidet, zu suchen, dies kann nur dem philosophischen Romantiker beikommen, der die lebendig schaffenden Kräfte nicht ahnt, die im Schooße der Zeit wirken und sich regen, und die dem Rahmen des philosophischen Begriffs ganz und gar widerstreben. In der Fülle der das Leben beherrschenden Kräfte wird die Philosophie immer nur Einen Factor darstellen, dessen Macht sich nicht einseitig überspannen läßt.

Einer Philosophie nun aber gar, wie die Neuschelling'sche, die selbst wieder durch und durch zur Mythologie geworden ist, noch eine Zukunft und gestaltenden Einfluß auf die Zukunft beizulegen, diese Meinung ruht auf einem gänzlichen Verkennen der lebendigen Triebkräfte unserer Zeit. Durfte es im Alterthum Platon wagen, Mythus und Fabel als Schmuck seiner Speculation oder als Anziehungsmittel für eine den Interessen der Philosophie gleichgültig gewordene Zeit in Anwendung zu bringen; so kann sich, nachdem ein Kant gelebt hat, die Einführung der Mythologie in die Philosophie nicht mehr in gleichem Grade und auf die Dauer bei den Denkenden Aufmerksamkeit und Gunst versprechen. Ein Beweis dafür ist die Gleichgültigkeit, mit welcher die gesammelten Werke Franz von Baader's im Verlauf dieses Jahrzehnts aufgenommen worden sind, die Werke eines Mannes, welcher durch die Macht der gährenden Phantasie über alle Anfechtungen des Verstandes erhoben, in seinen philosophischen Improvisationen in unreiner Mischung von Philosophie, mystischer Theosophie und Naturwissenschaft die Weltanschauung des Mittelalters in modernem Gewande mit der Illusion des Vorwärtsschreitens auftreten läßt und den Tiefsinn und die Originalität seines

genialen Geistes an die Wiederbelebung einer Vergangenheit verschwendet hat, um dem Reichthum einer im Verschwinden begriffenen Bildung die letzte Gunst abzugewinnen. Schelling's Nachlaß wird — es gehört keine besondere Weissagungsgabe dazu, um dies vorauszusagen — kein besseres Schicksal haben, als die Baader'schen Werke; er wird zur Bekümmerniß des Häufleins seiner Verehrer, „entsetzlich wenig Anklang" finden. Wie einst der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren mit den Waffen seiner Restaurationspolitik frucht- und erfolglos gegen den Genius der Zukunft kämpfte; so bleiben Producte wie die Schelling'sche Mythologie der Philosophie und Baader's naturwissenschaftlicher Theosophismus stets nur verkümmerte Nachgeburten, die nur dazu dienen, dem Neuen in seiner Fülle und Lebensfrische den Sieg zu erleichtern.

Es ist nicht zu vermeiden und zu umgehen, die Geister müssen sich scheiden. Man sei so ehrlich, sich dies einzugestehen, anstatt sich mit eiteln Vermittelungsversuchen zu behelfen. Es sind zwei nach Inhalt und Richtung toto genere verschiedene Strömungen, in welche sich der philosophische Zeitgeist spaltet. Die Eine sucht mit der rückwärts auf phantasievolle Wiederbelebung des Vergangenen genommenen Richtung die Illusion des Vorwärtsgehens zu verbinden; die andere folgt mit nüchterner Besonnenheit, aber unbeugsamer Consequenz und ohne gewaltsames Sichüberstürzen dem Leitsterne der Zukunft. Beide Strömungen in der Philosophie sind von Kant ausgegangen: die eine, um im Abfall von der Grundtendenz und den keimkräftigen Prinzipien der kritischen Philosophie dem Dogmatismus und Absolutismus des Wissens und der Mythologie in der Philosophie, gegen welche Kant einen kräftigen Anlauf genommen hatte, wieder auf den Thron zu verhelfen; die andere, um durch liebevolle Pflege der von Kant ausgestreuten positiven Keime eines immer sicherer fortschreitenden und immer gründlicher sich vertiefenden Erfahrungswissens erträumte Wissensschätze preiszugeben und wirkliche an's Licht zu stellen.

Vom mythologischen Himmel herabgestiegen, hat die Philosophie, wie einst zur Zeit des Sokrates, wieder auf der Erde, in der fruchtbaren Tiefe der Erfahrung ihren Platz genommen. Jenseit der Erfahrung — der bisherigen und künftigen, innerhalb ihrer durch die uns möglichen Erweiterungen der Sinneswahrnehmung unverrückbar gesteckten Grenzen — über das Feld uns möglicher Erfahrung hinaus hört alles Wissen auf, und mit diesem allein hat es die Philosophie zu thun. Was nicht erfahren worden oder der bereits sicher gestellten Erfahrung widerspricht, oder wovon überhaupt für uns keine Erfahrung möglich ist, dies ist lediglich ein Gebiet für den Glauben und dessen seinwollende, aber durch die philosophische Kritik des Wissens und der Einbildung fortwährend ihres Widerspruchs und ihrer innern Unmöglichkeit überführte Wissenschaft, die Theologie.

* * *

Man hat es Schelling jüngst zum Lobe angerechnet, daß er den Blick wieder auf Kant zurückgelenkt habe. Er thut aber dies nur, um auch die Wurzeln der positiven Philosophie, der Erfindung seines Alters bis auf Kant zurückdatiren zu können; er giebt sich den Schein eines Propheten, der schon als Jüngling seinen spätern Dogmatismus als nothwendigen Schritt zur Vollendung des von Kant Angebahnten geahnt habe. Kant's Leistung und Bedeutung tritt in das schiefste Licht; die eigentliche Grundtendenz und der Schwerpunkt der Kant'schen Philosophie wird gänzlich verkannt, und wo Kant in unentschiedener Halbheit zwischen der Consequenz seines eigenen Anlaufs zur Erfahrungsphilosophie einerseits und der Connivenz gegen den philosophischen Standpunkt seines Zeitalters andrerseits hin und her schwankt, daraus wird ihm von Schelling so sehr ein Verdienst gemacht, daß er sogar die Keime des Unterschieds zwischen negativer und positiver Philosophie in Kant's

Kritiken zu finden glaubt, für dessen skeptische Ironie dem positiven Philosophen alles Verständniß abgeht. Die ironischen Complimente, die der Alte vom Königsberg dem Glauben macht, nimmt der Philosoph der Romantik für plumpen dogmatischen Ernst und rechnet es dem Kritiker der praktischen Vernunft zum positiven Verdienst an, ausgesprochen zu haben, daß Gott als Einzelwesen gewollt werde, und mit der Forderung der wirklichen Existenz Gottes seine Philosophie geschlossen zu haben. Von dem eigentlichen Sinn des Gebrauchs, den Kant von den bleiernen Waffen der reinen Vernunftschlüsse macht, hat Schelling keine Ahnung.

Von Nichts aber war Kant weiter entfernt, als von der Anerkennung oder auch nur Ahnung eines Unterschieds zwischen reinrationaler und positiver Philosophie. Die Ehre dieser Erfindung muß schlechterdings Schelling auf sich allein nehmen, und Kant's Bundesgenossenschaft ist in diesem Punkt eine schlechthin nicht zu rechtfertigende, nur aus dem gröbsten Mißverständniß der Tendenz der kritischen Philosophie hervorgegangene Prätension. Der Sinn der Kant'schen Unterscheidung zwischen dem Ansich der Dinge und ihrer dem menschlichen Erkennen allein erreichbaren Erscheinung wird ganz und gar verschoben, wenn Schelling der Erkenntnißtheorie Kant's die Behauptung unterlegt, der Begriff eines Dings enthalte nur das reine Was desselben, aber nichts vom Daß, d. h. Nichts von der Existenz, und das Bestreben der Vernunft sei vergeblich, mit Schlüssen über sich selbst hinaus zur Existenz zu kommen. Im Gegentheil fiel bei jener von Kant gemachten Unterscheidung das Was, das eigentliche Wesen der Dinge, auf die Seite des Dings an sich; die Gewißheit aber vom Daß, von der Existenz der Dinge war für Kant in und mit der verstandenen und begriffenen Sinnesanschauung selbst gegeben, und so lange sich — lehrt Kant — die Vernunft auf den in der Sinnesanschauung und im Verstande zusammen begriffenen Inhalt der uns überhaupt zugänglichen Erfahrung beschränkt, liegt das Daß, die Existenz in ihrem eigenen Bereiche von selbst mit eingeschlossen. Nur von dem über den

Bereich des Bedingten oder der begriffenen Erscheinungswelt hinausliegenden, also die uns mögliche Erfahrung übersteigenden Unbedingten, welches durch bloß Vernunftschlüsse erreicht werden solle, nur von diesem allein gilt die Behauptung Kant's, daß die Existenz solches überschwänglichen Unbedingten, der sogenannten Vernunftideen, aus deren bloßem Begriffe, also durch bloße Vernunftschlüsse, durch bloßes Erraisonniren in keiner Weise erreicht werden könne, weil uns hier schlechterdings keine auf Sinnesanschauung gegründete Erfahrung möglich sei. Freilich also konnte Kant die von der bloßen Idee, d. h. der blos gedachten Wirklichkeit- unabhängige Existenz eines unbedingten Einzelwesens nicht erreichen, wie Schelling richtig bemerkt und woraus Kant gar kein Hehl macht. Kant macht freilich gar nicht die Voraussetzung, daß der Inbegriff aller Möglichkeiten auch wirklich sei, d. h. als solcher auch außer unserm Denken existire; denn davon sei uns in alle Ewigkeit keine Erfahrung möglich. Diese unverrückbaren Grenzen unsers Erkennens überschreitend, gedenkt Schelling jenes Ueberschwängliche gleichwohl zu erreichen, die Existenz jenes rein und blos gedachten Wesens erraisonniren und beweisen zu können. Aus diesem Streben ging die ganze Mythologie seiner positiven Philosophie hervor, welche die rein rationale, die bloße Vernunftwissenschaft ergänzen sollte.

Das ganze Manöver läuft darauf hinaus, daß man, um das Absolute oder Unbedingte zu erreichen, seiner Existenz gewiß zu werden, dasselbe wollen müsse; und daß Kant den Muth gehabt habe, dies auszusprechen, rechnet ihm Schelling zum großen positiven Verdienst an. Was aber Kant in der Kritik der überschwänglichen Vernunftschlüsse der praktischen Vernunft gesagt hatte, war nur dies: Zugestanden auch, daß es reine praktische Freiheit und ein für Jedermann unnachläßlich verpflichtendes moralisches Gesetz als unbedingtes Sollen gebe, womit es freilich — nach Kant — keineswegs seine ausgemachte Richtigkeit hatte; so dürfe der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß mein Dasein in dieser Welt außer dem bloßen Naturzusammen-

hange auch noch ein Dasein in einer rein intelligibeln Welt sei; ich will, daß ein Gott sei; ich will, daß meine Dauer endlos sei; ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht rauben. Kant konnte nichts dagegen haben, wenn der Rechtschaffene so spreche; daß aber die Existenz von allem dem zur wirklichen Sittlichkeit nöthig sei, daß diese ohne jenes unmöglich sei, dies stellte er auf das Entschiedenste und Nachdrücklichste in Abrede. Schelling nun stellt sich auf den Standpunkt jenes Rechtschaffenen, der das Dasein Gottes und was darum und dran hängt, als zur Erreichung des überschwänglichen höchsten Gutes für nothwendig hält. Er macht Ernst aus dieser Ironie des Kant'schen „ich will, daß Gott sei;" er erklärt, die positive Philosophie könne ohne alle Begründung ihres Anfangs geradezu mit dem bloßen Ausspruche anfangen: ich will das, was nicht das blos Seiende, sondern das, was über dem Sein, der Herr des Seins ist. Das heißt also: weil das praktische Bedürfniß des von Gott abgefallenen Menschen verlangt, daß ihm Gott wieder entgegen komme, so muß er dasein! Woher aber wissen wir, daß der Mensch von vornherein von Gott abgefallen? Die positive Philosophie lehrt es uns. Darum ist auch ihre Erfindung so außerordentlich wichtig für die bedürftige Menschheit. Wie steht es aber um ihre wissenschaftliche Begründung? um ihr philosophisches Fundament? Wie gelangt Schelling zu ihr?

Schelling läßt die Philosophie als rein rationale damit anfangen, daß sie das Prinzip suche, aus welchem der Inhalt aller Wirklichkeit oder alles Daseienden abzuleiten wäre. Auf dem Wege dieses Suchens nach solchem daseinsetzenden Prinzip soll die Vernunft zuletzt zum Begriffe des nothwendig Existirenden, zur Idee Gottes gelangen. Aber nur zum bloßen Begriffe, zur bloßen Idee: erst indem sie von diesem vorläufigen Endpunkt der rein rationalen Philosophie zur wirklichen Existenz Gottes gelange, sei der zweite und eigentliche Anfang der Philosophie gewonnen und der Boden der positiven Philosophie betreten.

Die Frage aber, wie sie Schelling stellt, wie man nämlich vom bloßen Begriffe zur Existenz komme oder wie die bloße Idee dazu komme, sich Existenz zu geben, ist von vornherein ein falscher und verkehrter Ausdruck für das eigentliche Problem der Philosophie. Existenz zu beweisen, ist nicht, wie dies Schelling behauptet, die Aufgabe der Philosophie, die vielmehr als denkendes Erkennen in alle Wege immer schon nothwendig die Existenz voraussetzen muß. Am Allerwenigsten kann sie also die Existenz von Etwas beweisen wollen, was nur ein durch das bloße Denken Erschlossenes und Erraisonnirtes, nicht durch Erfahrung Bewährtes ist, wie die problematische Existenz Gottes. Die Philosophie, sofern sie sich selbst versteht, kann nun und nimmer von etwas Anderem als vom Daseienden ausgehen und überall auf nichts Anderes hinzielen, als in diesem Daseienden das wahrhaft Wirkliche, das die Einheit alles Daseienden Begründende aufzuzeigen und damit erst schließlich den Begriff des Daseienden, die Idee desselben zu gewinnen. Nicht aber ist die Idee für die Philosophie — nenne sie sich nun negative oder positive — das Erste, worauf die Welt oder der Inbegriff des Daseienden erst folgte. Indem die Philosophie allein die Aufgabe haben kann, die daseiende Welt zu begreifen, also die letzten Gründe oder Prinzipien des Daseienden zu gewinnen, kann sie natürlich nicht beim Denken als solchem stehen bleiben, ebenso wenig als sie mit diesem selbst beginnen kann; denn Denken ist noch kein Erkennen. Dasjenige Denken, welches Erkennen der Wirklichkeit sein will, kann nicht von aller Existenz abstrahiren und sich rein in sich selbst abschließen, also bei dem Daseinsmöglichen stehen bleiben, will sie nicht durch solches sich isolirende Denken in reine Willkür und Inhaltslosigkeit verfallen, wo von einem Seienden als Gegenstande des Denkens keine Rede mehr sein kann. Die Philosophie ist also nicht erst rein rationale, im bloßen Denken sich bewegende, und in sofern negative und dann auch positive; sondern von vornherein als Erkennen des Wirklichen in allem Daseienden ist sie zugleich nothwendig im Daseienden selber sich bewegende, d. h.

positive. Die Schelling'sche Trennung oder auch nur bloße Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie und der Uebergang von jener zu dieser ist also geradewegs eine Selbsttäuschung, aus welcher Schelling nicht herauskommt.

Die Vernunft, behauptet Schelling, könne aus sich selbst kein wirkliches Sein auch nur in der Sinnenwelt, sie könne keine gegenwärtige Existenz einsehen oder beweisen. Wolle sie ein wirkliches Sein, d. h. wolle sie ein von sich aus im Begriffe — demnach als blos mögliches — gefundenes Object als ein wirkliches; so müsse sie sich der Autonomie der Sinne, aus deren Zeugnisse wir erkennen, was aus der bloßen Natur der Dinge, als aus der Vernunft nicht einzusehen ist, nämlich die gegenwärtige Existenz, die hier seiende Pflanze. So der positive Philosoph. Welche seltsame Vorstellung aber von der Natur der Vernunft liegt diesen Sätzen zum Grunde! Wo und wie in aller Welt ist denn eine solche Vernunft zu finden, die von sich aus Vernunft wäre? eine Vernunft, die anders, als in und an dem Erfahrungsinhalte selbst als Vernunft sich bethätige? eine Vernunft, die ohne Erfahrung zum Begriff einer Sache zu gelangen jemals im Stande gewesen wäre? Wo in aller Welt wäre die Vernunft zu suchen, die ohne die Erfahrung aus sich selbst den Begriff einer Pflanze geschöpft hätte. Eine solche Vernunft ist in der That weder Vernunft, noch Denken, noch Erkennen, sondern überhaupt gar Nichts. Nun und nimmermehr kommt Jemand auf den Begriff der Pflanze, ohne daß er vorher hier oder dort existirende Pflanzen, wäre es auch nur im Bilde, gesehen hätte! Auch für die Vernunft geht das wirkliche Dasein nothwendig dem Begriffe davon voraus; nimmer aber tritt das Dasein zum Begriffe hinterher erst bestätigend hinzu. Die positive Philosophie, die doch als Philosophie begreiflicher Weise nur durch Vernunft möglich ist, soll nach Schelling gleichwohl über die Erfahrung hinausgehen und darauf gerichtet sein, dasjenige zu erkennen, was in der (wirklichen) Erfahrung nicht vorkomme, sondern was über der Erfahrung sei. Wie aber dann noch ein Vernehmen der Existenz und ein Begriff

davon möglich sein soll, dies eben bleibt schlechterdings unbegreiflich. Die neue Erfindung einer positiven Philosophie, welche mit der Vernunftwissenschaft Nichts gemein haben soll, macht sich anheischig, dieses Unbegreifliche begreiflich, dieses Unmögliche möglich zu machen. Nur das von der Vernunft freie Denken (— was kann dies anderes sein, als die Einbildungskraft? —) soll das eigentlich speculative sein, und Speculiren soll heißen, sich nach Möglichkeiten umsehen, durch welche ein gewisser Zweck in der Wissenschaft erreicht werden könne — ein Zweck also, dem die nur von der Erfahrung gestützte Vernunft nicht beikommen kann.

Welches ist dieser Zweck? Hier legt Schelling mit merkwürdiger Naivetät das ganze Geheimniß der neuen Erfindung seiner positiven Philosophie offen. Wenn Jemand (sagt Schelling) z. B. den wirklichen Hergang der göttlichen Selbstverwirklichung, wenn er freie Weltschöpfung will — bei der freilich Niemand gewesen ist —, so kann er dies Alles nur auf dem Wege der positiven Philosophie haben; verlagt er hievon Nichts, so mag er bei der rein rationalen Philosophie bleiben und an ihr genug haben. Muß man denn aber als denkender, vernünftiger, nach Erkenntniß der Wirklichkeit strebender Mensch jene Ueberschwänglichkeiten wollen? Geht es nicht auch ohne dieselben ab? Nein! sagt Schelling; denn da, wie Lessing sagt, zum Behaupten vor Allem ein Haupt gehört, so liegt den Erkenntnissen der positiven Philosophie eine ausgezeichnete Behauptung zum Grunde, sie ist die vorzugsweise behauptende. Ja wohl ist sie dies; sie enthält eben nur Behauptungen und Versicherungen, keine Beweise, die nur durch die von der Erfahrung getragene Vernunft möglich sind!

Wird unter der Welt der Inbegriff aller Erscheinungen und die Wirklichkeit alles Daseienden verstanden; so liegt in ihr Alles beschlossen, und außer ihr ist Nichts mehr zu suchen; sie ist selber Hauptsache und Haupt in Einem zugleich. Die Welt abzuleiten aus einem unvordenklichen Etwas, das nicht zur Welt gehörte oder nicht die Welt selbst wäre, ist offenbarer Widersinn; es hieße: die daseiende Wirklichkeit aus

Nichts erklären wollen; denn außer dem wirklich Daseienden ist eben nichts mehr, und wir können aus der daseienden Wirklichkeit schlechterdings auch im Denken nicht hinaus. Der Prozeß, durch welchen die Welt geworden oder entstanden ist, kann kein philosophisches Problem, keine Aufgabe des Erkennens sein; nicht blos deswegen, weil diese Entstehung kein Gegenstand einer wirklichen, ja überhaupt nicht einmal möglichen Erfahrung ist, sondern weil die Vorstellung, als ob die Welt entstanden sei, d. h. einen Anfang und eine Ursache habe, in alle Wege nicht zu beweisen ist. Auf ein Anfangloses und Grundloses muß das durch Schlüsse rückwärts schreitende Denken zuletzt doch immer stoßen; dasselbe aber zu erkennen, wird ihm ewig unmöglich sein. Dasselbe aber nicht Welt zu nennen, sondern noch ein über sie Hinausliegendes zu setzen, ist nur ein Verdoppeln und Hinausschieben des Räthsels, das für uns immer am Dasein bleibt. Im Begriffe der Welt selbst liegt es keineswegs, ein Entstandenes oder Gewordenes zu sein, das irgend einmal nicht gewesen wäre.

Von hier aus ergiebt sich Schelling's Forderung an die Philosophie, transscendent zu werden, wie sich Kant ausdrückt, und die daseiende Wirklichkeit der Welt aus einem absoluten und überweltlichen Prinzip abzuleiten, nicht blos als eine solche, die für das menschliche Erkennen ewig unmöglich bleibt zu erfüllen, sondern die zugleich von vornherein als eine müßige und tautologische erscheint. Rückschlüsse aus der Welt hinaus auf ein nicht in ihr selbst liegendes ewiges Wesen müssen stets Trugschlüsse bleiben, die auf Selbsttäuschung beruhen und nur Scheineinsichten gewähren können. Dies hat für alle Zeiten Kant an's Licht gestellt.

Wollte man aber jene unmögliche Aufgabe dahin einschränken, daß die Philosophie sich durch Rückschlüsse anschaulich machen solle, wie es vor dem Auftreten des Menschengeschlechts auf der Erde zugegangen sei und wie dieses „Bethlehem des Weltalls" entstanden sei; so ist dies durch keine die Erfahrung übersteigende Speculation, sondern

nur an der Hand der geologischen Daten möglich, an die eine sich selbst verstehende Philosophie gewiesen ist.

Ueber diese Schranken hinaus versteigt sich nun Schelling. Ist es zu verwundern, daß er sich in mythologische Träume verliert? In der daseienden Welt die Potenzen aufzusuchen, in deren Prozeß die Weltentwickelung verlaufe, dies wird der Philosophie schon gestattet sein, sofern es als ein Versuch gelten soll, sich der letzten innerweltlichen Gründe alles Geschehens denkend zu bemächtigen. Und insofern galt in der That die sogenannte Potenzenlehre ihrem Urheber als die eigentliche Metaphysik *). Aber die Schelling'schen Potenzen leisten das nicht, was sie in der Meinung ihres Erfinders sollen. Es sind drei ganz abstracte Urbegriffe des Seienden, an welchen die Welt des Lebens hangen soll. Sie werden in eigentliche, real wirkende Potenzen nur umgedeutet, ohne sich als durch die Erfahrungsforschung aufgedrungene wirkliche Mächte zu erweisen. Aus den Kategorien des Seinkönnens, des Seinsollens und des Wirklich-bei-sich-seins ist die Welt in ihrem Innersten nicht zu begreifen. Sie sind nicht blos nicht die vollständigen, sondern überhaupt gar keine eigentlichen Grundbestimmungen des Seienden, sondern hohle und tautologische Abstractionen. Die Stufenfolge der kosmischen und geologischen Weltentwickelung allein, soweit sie durch schlüssige Erfahrungserkenntniß zu begreifen ist, könnte die Unterlage für die Lehre von den Potenzen als realen Mächten der Welt des Daseins abgeben, wenn die Täuschung ausgeschlossen sein soll, daß in diesen Weltpotenzen ein aller wirklich möglichen Erfahrung Vorausgehendes, scheinbar Apriorisches enthalten wäre. Angenommen aber auch, die Schelling'schen Potenzen leisteten dies, die welterklärenden Grundbestimmungen alles Daseienden zu sein; so begeht Schelling die durchaus ungerechtfertigte Taschenspielerei, die Potenzen

*) Vergl. Becker's, in den Münchener gelehrten Anzeigen. 1852 Nr. 83 und 1857 Nr. 6.

über die Welt hinauszutragen, sie in ein überweltliches Jenseits zurückzuschieben und ihnen als überweltlichen Mächten eine besondere Wirklichkeit für sich zu leihen, um nun die Welt selbst aus ihnen als vermeintlich göttlichen Potenzen abzuleiten. Der Weltentwickelung wird eine in eben diesen Potenzen sich vollziehen sollende Selbstentwickelung Gottes vorausgesetzt, wozu nicht der mindeste haltbare Grund vorliegt. Diese ganz müßige Vertauschung und überflüssige Verdoppelung bildet die Grundtäuschung der positiven Philosophie, aus der alle derselben anhängenden Widersprüche fließen. Aus den innerweltlichen Potenzen soll der Gottesbegriff construirt werden, und dieser soll zugleich als uranfängliche, unvordenkliche, von allen Potenzen freie Macht nichtsdestoweniger noch einem theogonischen Prozeß, einer innergöttlichen, jenseitig-überweltlichen Schöpfung unterworfen sein. Schelling will aus den begriffenen innerweltlichen Mächten einen vorweltlichen Selbsterzeugungsact Gottes nachconstruiren, der in Wahrheit die überweltliche und überzeitliche Vorconstruction der daseienden Welt wäre. Wie aber will er diesen theogonischen Prozeß in Gott erlauscht haben? Diese Frage — wurde mit Recht jüngst aus dem Heerlager der philosophischen Romantik gegen Schelling bemerkt — wirft den ganzen stolzen Bau des neuschelling'schen Systemes in Trümmer.

Schelling setzt der wirklichen, daseienden Welt einen idealen Kosmos, eine intelligible Welt voraus; er erneuert die platonische Ideenwelt und giebt diesen Neuplatonismus im modernen Gewande für die nothwendige Ergänzung der modernen negativen Philosophie aus. Der ideale Schattenriß, den der welterklärende Begriff nach der daseienden Wirklichkeit und von ihr entwirft, wird als das eigentliche Ding an sich, zu einer Welt an sich erweitert, hinter die daseiende Welt uud ihr vorausgesetzt und soll vor ihr eine fürsichseiende göttliche Wirklichkeit haben. Solche Phantasien sind wohlfeil und mühelos zu haben; aber der mühevolle Ernst erfahrungsmäßiger Forschung weist dergleichen in's Reich der Träume. Das Schattenreich (schrieb der alte Kant jetzt

vor nahezu hundert Jahren) ist das Paradies der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben anbauen können. Hypochondrische Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauzeug nicht fehlen. Die Philosophen zeichnen den Grundriß und ändern ihn wiederum, oder verwerfen ihn, wie es ihre Gewohnheit ist. Nur das heilige Rom hat daselbst einträgliche Provinzen*). Die zwei Kronen des unsichtbaren Reiches stützen die dritte, als das hinfällige Diadem seiner irdischen Hoheit, und die Schlüssel, welche die beiden Pforten jener andern Welt aufthun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen. Dergleichen Rechtsame des Geisterreichs, insofern es durch Gründe der Staatsklugheit bewiesen ist, erheben sich weit über alle ohnmächtigen Einwürfe der Schulweisen, und ihr Gebrauch oder Mißbrauch ist schon zu ehrwürdig, als daß er sich einer so verworfenen Prüfung auszusetzen hätte**). Darum hat es auch Schelling, der den aus der Empirie geschöpften abgezogenen Begriffs-Schattenriß der erfahrungsmäßig vorliegenden Welt, mit Hülfe der escamotirenden Phantasie, der wirklichen Welt als ihr ideales Vorbild voraussetzt, füglich verschmähen dürfen, den Beweis zu führen, daß solche Trennung beider Welten oder solches Doppelsehen der Einen wirklichen Welt für das Begreifen derselben nothwendig sei. Das Beweisen war überhaupt sein ganzes Leben lang nie Schelling's Sache; in Forderungen und Versicherungen dagegen war er wohlgeübt. Stat pro ratione voluntas! ist ja das erklärte Prinzip seiner positiven Philosophie. Zu seinem transscendenten Gott potenzirt er sich dadurch hinauf, daß zuerst die gegebene wirkliche Welt zu einem intelligibeln Schattenriß sublimirt,

*) Einträglich wurden sie für Schelling ebenfalls — in dem römischen München und in dem romantischen Berlin! Beim kritischen Berlin, wie bein übrigen Publikum ist die Ernte gering geblieben.

**) (Kant) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Riga, 1766. S. 3. f.

sodann dieser abgezogene Begriffsinhalt zu bloßen Weltmöglichkeiten verdünnt wird, über welche hinaus endlich als Grund und Entscheider der Wirklichkeit, als weltfreier Herr des Seins, Gott gesetzt wird. Dieser transscendente Sitz und Thron des Höchsten schwebt aber im leeren Raum der Einbildungskraft. Wie er als wirklich, ja selbst auch nur als möglich zu denken sei, diese Frage hat Schelling nicht blos nicht beantwortet, sondern nicht einmal aufgeworfen. Warum denn das Seiende selbst kein wirkliches Sein, nicht die reale Wirklichkeit der Welt selbst sein soll; warum über dem Sein der Wirklichkeit noch ein Ueberseiendes nöthig sein soll, um die Wirklichkeit zu erklären, darüber erhalten wir keinen Aufschluß. Und wenn denn das Ueberseiende der daseienden Welt nur der Titel, nur die allgemeine Möglichkeit zum Sein sein soll; woher ihm dann auf einmal der Wille angeflogen kommt, auch dies bleibt unenträthselt. Des Räthsels Schlüssel ist die Romantik.

Die Philosophie der Romantik hatte sich gegen die Consequenzen der Kant'schen Kritik die Ohren verklebt. Mitleidig lächelte sie über die armselige Bornirtheit Kant's, sich in die Grenzen der Erfahrung verschanzen zu wollen, während uns doch die Himmelsgabe der speculirenden Einbildungskraft die Flügel leihe, um über jene Grenzen hinaus uns kühn in's Unendliche zu erheben. Daß diese Flügel der Phantasie, die Dädalus-Fichte fabricirte, wächserne waren und außer der Biegsamkeit nach jeder Windrichtung, die sie mit wächsernen Nasen theilten, noch die andere Eigenschaft besaßen, daß sie vor der Sonne der Kritik des Verstandes zerschmelzen mußten: — dieses nüchterne Erfahrungsdatum übersehen zu haben, war die versteckte Wurzel der Ironie, welche von Fichte her die Philosophie der Romantik durchzieht.

Das transscendentale Ich Fichte's machte in einer über alle uns mögliche Erfahrung hinausliegenden Sphäre die wunderliche Erfahrung, sich ewig eine unbegreifliche Schranke zu setzen, die es ewig wieder aufzuheben strebt.

Diese unbewußte Fichte'sche Ironie erhielt durch den Fichtianer Friedrich Schlegel, mittelst des bewußten Umbiegens in des empirische Ich des Genie's, wie es leibt und lebt, ihren classischen Ausdruck. Die Selbstironie des exclusiv-aristokratischen, selbstselig-genießenden genialen Subjects, das sich selbst nicht traut und sich selber foppt, begeht die freieste aller poetischen Licenzen, durch die sich das naturwüchsige Subject unbedingt über sich selbst hinwegsetzt und doch stets bei sich bleibt. Und während der junge Schelling die Schlegel'sche Ironie nicht blos in der Kokketterie mit sich selbst praktisch durchführte, sondern auch theoretisch ohne Weiteres das Genie als gebornen Philosophen und die über alle endlichen Schranken flugs in's Unendliche hinübersetzende geniale Einbildungskraft als das eigentliche Organ des Philosophirens proclamirte; — während dessen fand Schlegel's unbekehrte Sünderin Zeit, in sich zu gehen. Die revolutionäre Romantik der Philosophie bekehrte sich und unterwarf sich demüthig der Kirchenbuße, um wieder zum Katechumenenexamen zugelassen zu werden. Solger zunächst, auf Fichte's und Schelling's Schultern zugleich sich stellend, gab dieser bekehrten Ironie ihren mystischen Ausdruck. Das im Mischkessel der Schelling'schen Phantasie mit dem kosmogonischen Mantel und Netz der alten Orphiker umsponnene Absolute war zu dem durch die Winde befruchteten Weltei geworden, aus dessen scheinbarem Nichts sich das ganze Weltleben, wie das Leben des Hühnchens, aus dem unsichtbaren Mittelpunkt herauswickelte. Dieses durch die goldene Kette des Homeros mit der endlichen Welt verknüpfte Absolute erhält nun durch Solger zugleich die Verneinung in sich selbst und begiebt sich in das absolute Nichts, damit wir sein möchten; und andrerseits wir endliche Einzelwesen geben, uns selber opfernd, das göttliche Nichts in uns auf, damit wiederum das Absolute dieses sein Nichts vernichte, seinen Tod tödte, um in solcher divina commedia uns aus dem bloßen Nichts zu befreien.

Diese bekehrte Ironie Solger's war nur der mystisch bedeutsame Anfang zu noch gründlichern romantischen Bekehrungen. Hegel kam und gab sich den Schein, als ob er die bekehrte Ironie vom Abgrund ihrer Verkehrtheit retten und durch das Taschenspiel seiner logischen Dialektik zu Verstand bringen wolle. In Wahrheit aber steckte er die maßlos schwärmende Phantasie nur in die Zwangsjacke des Begriffs. In dieser absoluten Begriffsphantasie machte sich nun das Absolute im Weltprozesse selber hinter den Coulissen die Täuschung vor, ein Anderes sich gegenüber zu setzen, das es doch wesentlich selber ist. Die absolute Vernunft gebraucht die List, scheinbar sich in der Welt ewig zu verwirklichen, während sie in Wahrheit an und für sich ewig schon vollbracht sei und nicht erst auf uns Menschen zu warten brauche.

Solche mephistophelische Ironie des absoluten Taschenspielers war freilich dem Ernst der auf Kant zurückgehenden Erfahrungsforscher Fries und Herbart fremd. Trotzdem aber ging es ohne ein Stück unbewußter romantischer Ironie auch bei ihnen nicht ab. Der ironische Zopf der philosophischen Romantik wurde von Fries ästhetisch verklärt. Mit dem Wasser Jacobi'scher Gefühlsseligkeit trieb Fries das Mühlrad der schönen Seele, deren kokette Selbstbespiegelung durch den schönen Schein der Phantasie auf den Thron gehoben wurde, damit das Schöne selber das Absolute sei. Bei Herbart flüchtet sich die romantische Ironie, der er sonst gründlich gram war, in die leeren Räume zwischen die der veränderlichen Welt enthobenen Atome Demokrit's. Herbart's Methode der Beziehungen und seine Kunst der zufälligen Ansichten ist ein ironisches Kunststück, das sich am mechanischen Marionettenspiel der Monaden oder Atome vollzieht. Dieses metaphysische Kunststückchen besteht, hinter den Coulissen betrachtet, darin, einen Grund als ein Mehrfaches, als ein Zusammen von Mehreren zu denken, durch welche Verbindung jedes durch die andern in seinem Begriffe umgeändert werden und eine neue Bestimmung erhalten soll. Von wirklichen Wechselbeziehungen ist aber dabei in Wahrheit

keine Rede; denn diese Mehrere sind, aus der Dunkelkammer des atomistischen Gemunkels herausgebracht und beim Licht betrachtet, allesammt auf's Haar einander gleich; sie sind nur die immer fortgesetzte Vervielfachung einer und derselben Abstraction, und ihr isolirtes Vielfachsetzen ist nur eine tautologische Wiederholung. Sie können also in Wahrheit Nichts an einander ändern. Die zusammentretenden einfach-realen Wesen, an denen zuletzt die Welt des Lebens hangen soll, kommen und gehen, spazieren hinüber und herüber, wie die Drahtpuppen: die Eine giebt dem Kameraden einen Schub, damit er sich gegen diese zufällige Störung selbst erhalten solle.

In ihrer äußersten Vollendung begegnet uns die romantische Ironie bei Franz von Baader, dem Jacob Böhme im modernen Gewande, und seinem weiland Münchener Collegen, dem Potenzenlehrer Joseph von Schelling. Bei Baader vermischt sich der Vater des Lichts, der Blitz, mit der über Berg und Thal blühenden Lilie, der Jungfrau Weisheit, in wunderlicher Liebe zur Erzeugung einer monströsen Philosophie, die das Fichte'sche Nicht-Ich zum Himmel hinauf potenzirt, und worin der Adam, das gefallene Subject, aus der materialistischen Niederträchtigkeit sich erhebend, sein Centrum wieder zu gewinnen sucht.

Erst neuerlichst wurde auch die Neuschelling'sche Ironie, die Jahrzente lang mit dem romantischen Zeitgeist unter einer Decke spielte, endlich offenbar und offenkundig. Die geniale Willkür des romantischen Subjects, die der junge Schelling im negativen Stadium einst bei der Familie Schlegel kennen gelernt, wird in der positiven Philosophie zur göttlichen Potenz erhoben, Gott selbst der absolute Ironiker. Wißt ihr denn nicht (so ruft der Offenbarungsphilosoph mit den Worten des Magus aus Norden), daß Gott ein Genie sei, das den Schein der Absurdität auf sich nimmt in seiner Handlungsweise? Er verstellt sich und scheint ein Anderer und legt in dieser göttlichen Verstellungskunst das Widerspiel von dem dar, was er eigentlich will. Diese tiefe göttliche Ironie aber (fügt Schelling hinzu) zu begreifen,

ist nicht Jedermann's Sache. Dazu gehört — es ist wahr — auch Schelling's Genie!

Erholen wir uns von diesem sich immer weiter hinaufschraubenden Steigerungsprozeß der romantischen Ironie an der skeptisch-sokratischen Ironie des alten, ehrlichen Kant, des rechten Ironikers. Gegen die Eitelkeit des romantischen Subjects und die Genieschwünge der schwärmenden Phantasie kehren sich die Waffen der kritischen Philosophie ebenso gut, wie gegen das überschwängliche Scheinwissen und die dogmatische Sophistik der transscendentalen Speculation. Nur zur Bekämpfung der Scheineinsichten der Gegner gesteht Kant die trügerischen Vernunftschlüsse angewandt zu haben, die er selbst für bleierne, weil durch keine Erfahrung gestählte, Waffen erklärt. Hierin Sokrates gleichend, dem Vater der Ironie, adoptirte er dessen ironisch-skeptischen Satz, er wisse nur, daß wir von allen jenen Ueberschwänglichkeiten des über die für uns mögliche Erfahrung Hinausliegenden schlechterdings Nichts wissen können, — womit freilich das Glauben und die Einbildung nicht ausgeschlossen sind!

Jener Ironie der philosophischen Romantik gegenüber war im nachkant'schen Zeitalter eine kleine Reihe von Denkern mit ernstem Willen, wenn gleich nicht mit gleichem Glück bemüht, auf dem von Kant betretenen Wege fortzugehen, um durch liebevolle Pflege der von Kant ausgestreuten positiven Keime eines immer sicherer fortschreitenden und immer gründlicher sich vertiefenden Erfahrungswissens erträumte Wissensschätze preiszugeben und wahre an's Licht zu stellen. Trotz des romantischen Zopfes gehörte schon Fries, gehörte namentlich Herbart hierher. Beider Lorbeeren wuchsen auf dem von der philosophischen Romantik verachteten Gebiete exacter psychologischer Beobachtung.

Der Opposition gegen den Dogmatismus der Philosophie des Absoluten schloß sich Trendelenburg an, indem er das in der speculativen Phantastik gänzlich verloren gegangene Moment der Empirie, des concreten wirklichen Daseins im Sinne Kant's wieder geltend machte und zugleich ein

Prinzip herausstellte, welches die ganze Biegsamkeit der Speculation mit der Brauchbarkeit im mathematischen Sinne vereinigt. Mit der Nüchternheit eines aristotelischen Scharfsinnes, die seit Kant der deutschen Philosophie fast abhanden gekommen zu sein schien, und mit einer Reinlichkeit und Exactheit der Methode, wie man sie bis dahin nur bei den Meistern der Naturforschung und unter den Philosophen etwa bei Herbart suchen konnte, hat Trendelenburg bis jetzt unwiderlegt bewiesen, daß das reine oder abstracte Denken nur eine Täuschung ist, weil sein Gespinnst, wenn auch verstohlen, doch letztlich nur von dem unbewußten Hinzuziehen der Anschauung und den heimlichen Anleihen aus derselben lebt und lediglich die concrete Wirklichkeit des Daseins, die Welt der Natur und des Geistes zum Inhalte hat. Mit dem Prinzip der Bewegung aber, als dem ursprünglichen und Grundphänomene der ganzen Erscheinungswelt, worin Natur und Geist, Sein und Denken reell Eins sind, hat Trendelenburg zugleich die letzte und vollständigste Consequenz aus den gegenwärtigen Naturwissenschaften gezogen und damit eine innigere Beziehung zwischen dieser und der Philosophie vorbereitet, als sie durch die Herbart'sche Philosophie angebahnt worden war. Die Mängel der Trendelenburg'schen Philosophie der Bewegung fallen nicht dem Prinzipe selbst, sondern der noch unvollkommenen Bewältigung desselben zur Last. Allerdings bleibt die Anwendung des Prinzips der Bewegung bei Trendelenburg dürftig und abstract; die Bewegung ist nur der trockne Faden, an welchem der Reichthum der wirklichen Welt äußerlich aufgereihet wird, ohne daß die Bewegung als die wirkliche lebendige gefaßt und aus ihr heraus nicht blos die Welt der Erscheinungen, sondern auch der Begriff des Zwecks begriffen würde, den Trendelenburg nur in die Lücken stopft, welche die nur mangelhaft begriffene Bewegung gelassen hat. Zuletzt aber wird hinter die Bewegung, als deren Urheber und übergreifende Macht, die Fichte'sche freie That des Geistes, eines transscendentalen

Ich geschoben, dessen Begriff doch erst aus der Bewegung selbst zu gewinnen ist.

Gegen alle solche Herleitung der concreten Wirklichkeit aus der Abstraction eines transscendentalen Ich kämpft Feuerbach, dem die wahre Philosophie nichts anderes ist, als die wahre und universale Empirie, welche an der ganzen Breite der verstandenen und begriffenen Sinneserkenntniß ihre Basis und in der Erklärung der Wirklichkeit ihre einzige Aufgabe findet. Nachdem die bisherige Philosophie im Systeme des absoluten Idealismus ihren Gipfel erreicht und vor Trendelenburg's Scharfsinn auch Herbart's reale Wesen in die Brüche gefallen waren; wurde der Umschwung und Wendepunkt der gesammten Philosophie durch Feuerbach's Satz ausgesprochen und entschieden, daß die bisherigen Reformversuche in der Philosophie sich mehr oder weniger sämmtlich nur der Art nach, nicht toto genere von der alten Philosophie unterscheiden. Darum geht der Weg über die bisherigen Systeme zur wirklichen Erfahrungsphilosophie, wie sie Kant anstrebte, nur durch die Feuerbach'sche Kritik der Speculation. Aber Feuerbach's Philosophie ist eben einerseits nur Kritik und noch dazu unmethodische, tumultuarisch-aphoristische, andrerseits nur geniale Forderung der nicht blos phantasirten oder erraisonnirten, sondern wirklichen Einheit von Natur und Geist und der nicht blos ersehnten und erträumten, sondern wirklichen Einheit von Ich und Du. Nur Kritik und Forderung, nicht zugleich positive Erfüllung und wissenschaftliche Leistung! Eine wahre philosophische Erkenntniß der Natur und eine wahre Ethik, im umfassendsten Sinne des Wortes, zu schaffen, daran scheitert Feuerbach's vulkanische Natur. Ueberdies fehlt dem Feuerbach'schen Empirismus das historische Element der Erfahrung. Sein „Wesen des Menschen" ist ein festes und fertiges, darum ungeschichtlich; denn der menschliche Geist ist stets nur in seinem beständigen Werden. Und das Wesen des Menschen durch die Natur blos zu ergänzen und zu sagen: Mensch und Natur, wenn freilich lebendige und 'rkliche Natur: — dieser dogmatische Satz ist noch weit

entfernt von einem wirklichen Begreifen des Geisteslebens als eines Naturprozesses, wie es die Wissenschaft unserer Tage ahnend verlangt. Hier rüstig Hand anzulegen, hat Feuerbach nicht versucht.

Hier aber, wo es gilt, den Punkt festzuhalten, an welchem Kant vorbeischlüpfte und was er als ein in seinem Sinn und Geiste noch zu Leistendes übrig ließ, den Punkt, wo sich die neue Philosophie vor Allem wieder hineinzuleben hat in die Meinung ihres kritischen Ursprungs, in die Tendenz Kant's, — sollte hier des Mannes nicht nochmals gedacht werden, der über ein volles Menschenalter auf dem Lehrstuhl und mit der Feder mit äußerster Anstrengung wider Wind und Strom des romantischen Zeitgeistes ankämpfend, um seine erfahrungsphilosophische Richtung zu behaupten, des Mannes, dessen entsagungsreiches Leben ein so trauriges und dunkles Ende nahm? Seit den Jahren des Hegel'schen Ruhmes wies Eduard Beneke wiederholt und nachdrücklich auf das, was Kant wollte, was er wirklich leistete und was die Achillesferse der kritischen Philosophie gewesen. Daß Kant die überlieferten Vermögen des menschlichen Geistes als einfache Kräfte oder Formen desselben faßte, die selber in ihrer Wurzel und ihrem Wesen erkennbar seien; daß er das vermeintlich Apriorische des Geistes nicht kritisch analysirte und nach seinem psychologischen Grunde aufdeckte: auf dieses Stehenbleiben Kant's auf halbem Wege hat Beneke nicht blos hingewiesen, sondern er hat selber Hand angelegt, den psychologischen Ursprung und Hergang dieser sogenannten Geistesvermögen zu erforschen. Aber er blieb einsam und sein erfnstes Bemühen wenig beachtet. Jedoch gerade darin, daß den Erneuerer der Kant'schen Erfahrungstendenz das Schicksal vor dem glänzenden Scheinruhme einer Schule bewahrte, liegt die Versöhnung mit den Unbilden des Lebens, das seine Ungunst auf das Haupt des bescheidenen Forschers und Denkers häufte.

Denn nicht der letzte Gewinn, der aus der philosophischen Entwickelung seit Kant für die philosophische Erkenntniß heraussprang, ist die Einsicht, daß mit dem letzten, groß-

artigsten Systeme und der Auflösung der Schule Hegel's die Herrschaft philosophischer Schulen für alle Zukunft vorüber ist. Und dem gänzlichen Bankerott derselben wird auch die jetzt endlich wirklich offenbar gewordene Erbschaft des Philosophen der Romantik par excellence nicht aufhalten. Auch die positive Philosophie der Mythologie und Offenbarung Schelling's vermag das große Deficit der bisherigen deutschen Philosophie nicht zu decken; sondern gerade in ihr wurde das Geheimniß offenkundig, das sich als die Ironie der bisher herrschenden Systeme zeigt. Dieses verrathene Geheimniß ist ihre Mythologie. Und es wird kaum noch eines Kant redivivus bedürfen, um durch eine erneuerte Kritik der reinen oder vielmehr in Wahrheit unreinen Vernunft durch eine Kritik des Wissens und der Einbildung, aller und jeder Mythologie in der Philosophie den Prozeß zu machen und eine in den Grenzen der menschlichen Erkenntniß sich haltende Philosophie zu Ehren zu bringen, deren Probleme lediglich die Probleme der Erfahrung sind und welche an der Erfahrung selber ihr Prinzip und ihre Methode hat.

